Done

انا مدینۃ العلم وعلی بابہا

OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

اصول فقہ اسلام

اصول فقہ اسلام 1929

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

اصول فقہ اسلام

تالیف

آنریبل سر عبد الرحیم بیرسٹر ایٹ لا

سابق جج ہائیکورٹ مدراس

ترجمہ

مولوی مسعود علی صاحب بی اے (علیگ)

سابق سشن جج علاقہ سرکار عالی، حال رکن سررشتۂ

تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی

۱۳۴۸ھ مطابق ۱۳۳۸ف مطابق ۱۹۲۹ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

اجازت سے اُردو میں ترجمہ کر کے
طبع وشایع کی گئی ہے۔

کتاب "رسوم جاہلیت" میں لکھا ہے "مذکور صورت میں نکاح کی اجازت نہیں تھی"
(رسوم جاہلیت صفحہ ۴۶)

فقہ اسلام اور رومن لا

مولف کو اس امر میں اشتباہ ہو گیا ہے کہ "آیا فقہائے اسلام کسی حد تک بھی رومی مقننین کے زیر بار احسان تھے یا نہیں اور تھے تو کس حد تک" (صفحہ ۵۹)

قانون اسلام کا دارومدار کتاب وسنت پھر اجماع وقیاس پر مبنی ہے جو اسی سے مستنبط وماخوذ ہے، اس میں وہ اصول ضروریہ موجود ہیں، جن پر مختلف تعلقات بشری کی مکمل تنظیم منحصر ہے، احکام دینیہ، معاملات دیوانی، فوجداری قوانین، ضوابط، گویا مجموع اسلام کا وجود وبقا اس پر موقوف ہے، تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ الآیہ۔

یہاں تک کہ سیاست مدن کا علم، تمدن کے اصول تک نظر انداز نہیں کئے گئے، کتاب وسنت میں عبادات کے ساتھ ساتھ معاملات بھی مصرح ہیں، وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ الآیہ کسی تاریخ سے قطعاً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یونان، ایران، روما، کے قوانین کا ترجمہ عربی میں کیا گیا ہو، صرف احکام کے اصول قرآن مجید میں پانسو[1] احادیث میں تخمیناً تین ہزار مذکور ہیں۔ بقول بعض فقہاء اسلام اجماع سے تقریباً ایک لاکھ مسائل مستنبط کئے گئے ہیں۔ فقہاء مجتہدین، مسائل شرعیہ میں جو مذہب کا جزو اعظم ہیں۔ اور ادیان و اقوام کی خوشہ چینی کو قطعی حرام سمجھتے تھے، اس بارہ میں ان کو بیحد تشدد تھا (شرح فقہ اکبر صفحہ ۳ ملا علی قاری، در مختار صفحہ ۴)

ہم یقین دلاتے ہیں کہ مسلمان فقہاء رومن مقننین کے زیر بار احسان نہیں، بلکہ اللہ جل شانہ کے رہین منت ہیں، فرماتا ہے: لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ۔ الآیہ

[1] المراد من الکتاب بعض الکتاب وهو مقدار خمسمائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلاثة الآف على ما قالوا: کشف الاسرار صفحہ ۱

اجارہ یا پٹہ

مؤلف نے مزارعہ کی تعریف "مخابرہ" میں اور مخابرہ کی تعریف مزارعہ میں کی ہے (صفحہ ۳۵) اور یہ مضمون شرح مسلم للنووی سے اخذ کیا گیا۔ اس میں مزارعۃ کے متعلق اس طرح لکھا ہے فی المزارعۃ یکون البذر من مالك الارض تو پٹہ دینے والا تخم مہیا کرتا ہے۔ (شرح مسلم جلد ۲ صفحہ ۱۰) اور مخابرہ میں پٹہ لینے والا تخم مہیا کرتا ہے۔ وفی المخابرۃ یکون البذر من العامل (منہ)

بیع منابذہ کی تعریف ناقص کی گئی ہے (صفحہ ۳۲) تخریج زیلعی میں لکھا ہے "واما المنابذۃ ان ینبذ الرجل الی الرجل ثوبہ وینبذ الآخر الیہ ثوبہ ویکون ذلك بیعھما من غیر تراض"۔

جمع قرآن

عہد صدیقی کے نقل شدہ قرآن کے متعلق لکھا ہے "(قرآن) شائع ہو کر اس مجموعہ میں مختلف قرأتیں اور عبارتیں داخل ہو گئیں۔" صفحہ (۴۹)۔

یہ بیان "اور عبارتیں داخل ہو گئیں" بالکل واقعہ کے خلاف ہے۔ قرآن کی ترتیب اور جمع کرنے میں ازحد احتیاط کی جاتی تھی۔ صحیح مسلم میں ابی سعیدؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا۔

لا تکتبوا عنی شیئا غیر القرآن یعنی میرے سے سوائے قرآن کے کچھ مت لکھو (مسلم)

لہذا اس کی جمع و ترتیب میں حضرت ابوبکر صدیقؓ اور منتخب اصحابؓ نے بے حد پابندی کی، کتابت کے وقت حفاظ وغیرہ سے تحقیق، تصدیق، تصحیح کی جاتی تھی۔ ابن حجر عسقلانیؒ نے لکھا ہے۔

وقد کان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذن فی کتابۃ القرآن	نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرآن کے لکھنے کا حکم دیا تھا۔

ل؎ اتقان میں لکھا ہے وکان لا یقبل من احد شیئا حتی یشهد شهیدان وهذا یدل علی ان زیدا کان لا یکتفی بمجرد وجدانه مکتوبا حتی یشهد به من تلقاه سماعا مع کون زید کان یحفظ فکان یفعل ذلك مبالغة فی الاحتیاط (اتقان جلد ۱ صفحہ ۶۱)

ونهى ان يكتب معه غيره فلم يامر ابوبكر الا بكتابة ماكان مكتوبا. (فتح الباری شرح صحیح البخاری جلد ۹ صفحہ ۱۰)	اور اس کے ساتھ دوسری چیز کے لکھنے کی ممانعت زبانی تھی۔ پس ابوبکر نے وہی لکھنے کا امر کیا تھا جو لکھا ہوا موجود تھا۔

حضرت عثمان[1] رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں کچھ شامی اور عراقی لوگوں نے بعض الفاظ کے تلفظ، مخارج اور صوت میں اختلاف کیا تو حذیفہ بن الیمان رضؓ نے حضرت عثمانؓ کی توجہ اس اختلاف قرأت کی طرف منعطف کی، آپ نے حضرت ابوبکر صدیق کے جمع کردہ مصحف کی نقل کرائی، قرأت کے اختلافی مواقع میں لسان قریش کو ترجیح دی گئی؛ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتح الباری جلد ۹۔ صفحہ ۴) درحقیقت[2] آپ جامع قران نہیں ہیں۔ (اتقان جلد ۱ صفحہ ۶۳)

امام ابوحنیفہ رحؒ اور رائے	امام ابوحنیفہ کی تعلیم نے ان کو اہل الرائے کا خطاب دلوایا (صفحہ ۶۲)

[1] صحیح بخاری میں لکھا ہے ان حذيفة قدم على عثمان وكان يغازى اهل الشام فى فتح ارمينية وآذربيجان مع اهل العراق فافزع حذيفة اختلافهم فى القرأة فقال حذيفة لعثمان ادرك هذه الامة قبل ان يختلفوا فى الكتاب اختلاف اليهود والنصارى فارسل عثمان الى حفصة ان ارسلى الينا بالصحف ننسخها فى المصاحف ثم نردها اليك فارسلت بها حفصة الى عثمان فامر زيد، وعبد الله، وسعيد، وعبد الرحمن فنسخوها فى المصاحف، وقال عثمان، اذا اختلفتم فى شئى من القران فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم ففعلوا الخ (فتح الباری جلد ۹ صفحہ ۱۴)

[2] اتقان میں لکھا ہے المشهور عند الناس ان جامع القران عثمان و ليس كذلك انما حمل عثمان الناس على القرأة بوجه واحد الخ لا

(جلد ۱ صفحہ ۶۳)

یہ ایک غیر محققانہ سطحی خیال ہے، امام اعظم سے مروی ہے کہ مجھ کو آرائے رجال سے ضعیف حدیث بھی بہت پیاری ہے" (عقود الجواہر المنیفہ، صفحہ ۹۵)

امام شعرانی نے لکھا ہے۔

ان اباحنیفۃ کان یقول ایاکم والقول فی دین اللہ بالرّای وعلیکم باتباع السنّۃ ...	ابوحنیفہ رح کہا کرتے تھے کہ اللہ کے دین میں کوئی بات رائے سے کہنا درست نہیں اس سے بچو اور سنت کی اتباع کرو۔ (میزان)

شاہ عبدالحق دہلوی نے لکھا ہے۔" امام ابوحنیفہ رح فرمودہ کہ عجب از مردم کہ مرا گویندوے فتویٰ برائے خودمی دہد وحال آں کہ من ہرگز فتوی ندہم مگر بدانچہ ماثور ومرویست" (شرح سفر السعادۃ جلد ۱ صفحہ ۳)

مسند خوارزمی کے حوالہ سے حدائق الحنفیہ میں لکھا ہے۔" امام ابوحنیفہ مرسل احادیث کو بھی حجت جانکر اس کو قیاس پر مقدم سمجھتے ہیں۔" (حدائق الحنفیہ صفحہ ۹۰)

ابن مبارک نے کہا " ابوحنیفہ کی رائے مت کہو بلکہ تفسیر حدیث کہو۔"
(حقیقۃ الفقہ جلد ۱ صفحہ ۱۷۵)

روضۃ العلماء میں لکھا ہے" اترکوا قولی بخبر الرسول یعنی میرا قول حدیث کے مقابلہ میں ترک کردو۔"

علامہ ابوجعفر نے سند متصل سے لکھا ہے " امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ ہم اخذ کرتے ہیں اول کتاب پھر سنت، بعد ازاں قضایائے صحابہ سے، اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں جس پر صحابہ کا اتفاق ہوتا ہے، اور جس میں اختلاف ہوتا ہے تو اس کو ہم اور مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں۔"

شرح سفر السعادۃ میں لکھا ہے" حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ حدیث چند ضعیف ہو مگر قیاس و اجتہاد پر مقدم ہے۔"

امام اعظم اور اٹھارہ حدیث	مؤلف کو امام ابوحنیفہ کے بعض مخالفین کے اس بے اصل

اور غیر معتبر قول سے مغالطہ ہو گیا ہے۔ لکھا ہے "احادیث کے بڑے ذخیرہ سے جو ان کے زمانہ میں شایع تھا انھوں نے صرف اٹھارہ حدیثوں پر عمل کرنا جائز سمجھا" (صفحہ ٦٤)۔

یہ امر نہ قرین قیاس ہے نہ واقعات روایات، درایات، اس کے مؤید ہیں کہ محض اٹھارہ حدیث پر مجتہد مطلق، مرجع خلایق، مقتداء علما و فقہا ہو جائے۔ اجتہاد کے لئے تو علماء نے چار لاکھ حدیث کے حفظ کی قید لگائی ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اعلام الموقنین، مصنفۂ ابن القیم)۔

علامہ شامیؒ نے لکھا ہے "جو شخص حدیث میں امام ابو حنیفہ کو بے اعتنا سمجھتا ہے یا تو وہ تساہل کرتا ہے یا مرض حسد میں مبتلا ہے کیونکہ جو شخص ایسا ہو وہ کس طرح اس قدر مسائل کا استنباط کر سکتا ہے!" (رد محتار جلد اول)

فقہ بغیر حدیث کے مدون ہی نہیں ہو سکتی، فقہ کتاب و سنت سے مغایر چیز نہیں ہے بلکہ اسی کا ثمرہ ہے، در مختار میں لکھا ہے:۔

ان الفقہ ہو ثمرۃ الحدیث ۔ تحقیق کہ فقہ حدیث کا ثمرہ ہے۔

امام اعظمؒ کے تلامیذ کی تصانیف کو دیکھنے سے منکشف ہوتا ہے کہ ان میں بذریعۂ امام ابو حنیفہؒ، اخبار و آثار بسند مسلسل مروی ہیں، امام محمد کی موطا، کتاب الآثار، کتاب الحج، سیر کبیر، اور امام ابو یوسف کی کتاب الخراج، آمالی وغیرہ میں امام سے کثیر التعداد روایات منقول ہیں، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق، تصانیف دار قطنی، تصانیف حاکم، تصانیف بیہقی، تصانیف طحاوی، مثل شرح معانی الآثار اور مشکل الآثار وغیرہ میں، بکثرت روایات، بسند متصل، امام ابو حنیفہ کے ذریعہ سے مروی ہیں، امام ذہبی وغیرہ نقاد رجال نے امام ابو حنیفہ کو زمرۂ حفاظ حدیث میں داخل کیا ہے (تذکرۃ الحفاظ جلد (صفحہ ١٥١) پندرہ مسانید آپ کی طرف منسوب کئے گئے ہیں، جن میں حفاظ حدیث اور ائمۂ دین نے آپ کی روایات کو جمع کیا ہے، ١۔ مسند امام حافظ ابو محمد عبد اللہ حارثی، ٢۔ مسند ابو القاسم طلحہ بن محمد، ٣۔ ابو الحسین محمد بن مظفر، ٤۔ حافظ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ اصفہانی، ٥۔ ابو بکر محمد انصاری، ٦۔ احمد جرجانی، ٧۔ الشیخ حسن بن زیاد

عمر بن حسن انصاری،[۹] ابو بکر بن محمد بن خالد کلاعی،[۱۰] ابو عبد اللہ حسین بن محمد بلخی،[۱۱] امام ابو یوسف رح،[۱۲] امام محمد بن حسن شیبانی،[۱۳] امام حماد بن امام ابو حنیفہ، نیز[۱۴] امام محمد حافظ ابو القاسم عبد اللہ سعدی، (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حدائق الحنفیہ صفحہ ۳۰)۔

علامہ زرقانی مالکی نے شرح موطا میں آپ کے مرویات حدیث کے متعلق چند اقوال نقل کئے ہیں، جن میں بعض علماء نے ایک ہزار سات سو حدیثیں آپ کے مرویات میں داخل کی ہیں"

(شرح موطا للزرقانی رح)

امام شعرانی نے اپنی میزان کے جداول میں امام ابو حنیفہ کے تین مسانید کے مطالعہ کرنے کا تذکرہ کیا ہے، جن کے رواۃ عادل و ثقہ تابعین سے تھے جیسے اسود، علقمہ، عطاء، عکرمہ، مجاہد، مکحول، حسن بصری وغیرہ وغیرہ۔ امام موفق رح کے حسب تحقیق کتاب و سنت سے تراسی[۸۳] ہزار مسئلے امام صاحب نے لکھے ہیں، جن میں اڑتیس ہزار عبادات میں پنتالیس ہزار معاملات میں ہیں، (حقیقۃ الفقہ جلد ۲ صفحہ ۵)۔ بقول امام مالک رح ساٹھ ہزار مسئلے ہیں، لہذا محققین کے پاس اٹھارہ حدیث کا قول باطل اور مردود و مطرود ہے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الخیرات الحسان، لابن حجر، الانتصار لابن الجوزی۔ تبییض الصحیفۃ للسیوطی۔ مناقب الامام للکردری وللامام الموفق)

امام شافعی	مؤلف نے امام شافعی کو عبد المطلب جد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اولاد سے بتلایا ہے" (صفحہ ۷۳) آپ عبد المطلب کی اولاد سے نہیں ہیں، بلکہ عبد المطلب کے بھائی عبد یزید بن ہاشم کی اولاد سے ہیں (ابن خلکان جلد ۲ صفحہ ۱۹)۔
المنخول	کتاب میں تین چار مقامات پر المنخول کے حوالہ دیئے ہیں، حاشیہ میں اسکو امام محمد غزالی کی تصنیف بتلایا ہے (صفحہ ۷۳)۔ یہ کتاب حسب تحقیق صاحب کشف الظنون محمود غزالی معتزلی کی تصنیف ہے (کشف الظنون جلد ا صفحہ ۵۳۶)۔
مولانا محب اللہ	علم الاصول کے مصنفین کے حالات میں زمانۂ حال کے مصنف

مولانا محب اللہ کا سنہ وفات ۱۱۹ھ ہجری بتلایا ہے (صفحہ ۹۴)
مولانا کا سال وفات ۱۱۱۹ھ ہے (تذکرۂ علماء ہند صفحہ ۴۳۱)

اصول فقہ

اصول فقہ کی یہ تعریف کی ہے "کہ وہ علم یا فن ان قواعد کا ہے جو براہ راست، یا متصلہ طرق سے، فن فقہ کی طرف رہبری کرتا ہے" الخ (صفحہ ۱۲۵)۔

اس تعریف میں جامعیت نہیں ہے، مسلم الثبوت[1] کی تعریف سے اس کا نقص دفع کیا جا سکتا ہے:۔

اصول فقہ وہ ایک ایسا علم ہے، جس کے اجمالی دلائل سے شریعت کے فروعی احکام کے استنباط، اور تفصیلی دلائل کی تطبیق کی کیفیت معلوم ہوتی ہے (مسلم الثبوت صفحہ ۶)۔

صحابہؓ کے شخصی استنباط

"اصحاب رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے شخصی استنباط یا استدلال، دوسرے فقہا کے استنباط یا استدلال سے بلند تر مرتبہ نہیں رکھتے"۔ (صفحہ ۱۹۷)

یہ غیر معتبر قول ہے امام نسفی وغیرہ نے فقہا، مجتہدین کے قیاس، استنباط، استدلال پر قول صحابی کو بلند تر مرتبہ میں رکھا ہے، یہی اصح اقوال علماء سے ہے۔
وقدموا قول الصحابی علی القیاس لاحتمال السماع والتوقیف۔
(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار جلد ۱ صفحہ ۷)

امام اعظمؒ سے منقول ہے۔
اذا جاء عن النبی صلی اللہ علیہ | یعنے جس وقت آئے نبی صلی اللہ

[1] ہذا العلم ادلۃ اجمالیۃ للفقہ یحتاج الیھا عند تطبیق الدلایل التفصیلیۃ علی احکامہا (مسلم الثبوت)

وآلہ وسلم فعلی الراس والعین و اذا جاء عن اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم نختار من قولھم واذا جاء من التابعین زاحمناھم	علیہ وآلہ وسلم سے نزوہ سر آنکھوں پر ہے، اور جس وقت صحابہ سے آئے تو ہم ان کے قول کو اختیار کرتے ہیں، اور جس وقت تابعین سے ہو توان کی مزاحمت کرتے ہیں، یعنے اس میں کلام کرتے ہیں، (کتاب المدخل للبیہقی)

اہل سنت کے پاس قول صحابی بھی حجت شرعی ہے، بایھم اقتدیتم اہتدیتم،

مہر مناسب "اگر کوئی نکاح اس شرط کے ساتھ منعقد ہو کہ کوئی مہر نہیں دیا جائیگا، تب بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک، عورت مہر مناسب کی مستحق ہوگی"۔ (صفحہ ۲۰۶) "اس جملہ میں "مہر مناسب" کی بجائے "مہر مثل" لکھنا چاہیئے درمختار میں لکھا ہے وکذا یجب ھو المثل فیما اذا لم یسم مھرا او نفی (درمختار صلا۲۱) عورت کے باپ کے رشتہ دار، ہم عمر، اور مساوی اوصاف عورتوں (جیسے بہنیں، پھوپیاں، اور چچا، پھوپی، کی لڑکیاں) کے مہر کو مہر مثل کہتے ہیں (فتح القدیر)

خلوت صحیحہ "امام شافعی کی رائے میں اگر مرد قبل خلوت صحیحہ کے فوت ہو جائے تو عورت کسی مہر کی مستحق نہیں ہو سکتی"۔ (صفحہ ۲۰۶) یہ قول صحیح نہیں ہے، شافعی اس مسئلہ میں حنفیہ سے متفق ہیں، مذکور الصدر صورت میں عورت مہر مثل کی مستحق ہے، فتح المعین میں لکھا ہے ویتقرر کلہ ای کل الصداق بموت لاحدھما ولو قبل الوطی لاجماع الصحابۃ علی ذلک (فتح المعین جلد۱ صلا۱۱۶) اقناع میں لکھا ہے وان مات احد الزوجین قبلھما وجب لھا مھر المثل لانہ کالوطی (اقناع جلد ۲ صفحہ ۱۵۱)

ماں کا حصہ "اخوۃ سے مراد دو یا اس سے زیادہ بھائی ہیں، جس سے ماں کا حصہ ایک تہائی رہ جاتا ہے"۔ (۲۱۹) یہ بیان صحیح نہیں ہے، صورت مذکورہ میں ماں کا حصہ سدس ہے درمختار میں لکھا ہے وللام ثلثہ"

احوال السدس مع احدهما او مع اثنين من الاخوة او من الاخوات (درمختار صفحہ ۸۶۳)

فطرہ "حنفی اپنے اصول کے مطابق یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ فطرہ خاندان کے ہر ممبر کے متعلق دینا ہوگا خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم"

(صفحہ ۲۳۴)

فطرہ حنفیہ، شافعیہ کے پاس خاندان کے صرف مسلمان ممبروں پر ہے کافر پر نہیں درمختار میں لکھا ہے صدقة الفطر يجب على كل حر مسلم الخ (جلد ا صفحہ ۱۵۳) حنفیہ شافعیہ میں اختلاف صرف اس مسئلہ میں ہے کہ حنفیہ کے پاس غلام مسلمان ہو یا کافر اس کا فطرہ اس کا آقا ادا کرے، شافعیہ کے پاس کافر غلام کا فطرہ نہیں ہے (منہاج ص۹۳)

گونگے کا اشارہ عالمگیری۔ ہدایہ، کفایہ، کے حوالہ سے لکھا ہے "گونگے اور بہروں کے اشاروں کی وہی حیثیت ہے جو کہ تقریر بالکنایہ کی"

صفحہ (۲۵۲)

مذکورہ کتب میں بہروں کا ذکر نہیں ہے، ہدایہ کی یہ عبارت ہے وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة دفعا للحاجة (ہدایہ ج ۲ ص۳۳۳)

عالمگیری میں لکھا ہے ويقع طلاق الاخرس بالاشارة يريد بالاخرس الذي ولد وهو اخرس او طرأ عليه ذلك ودام حتى صارت اشارته مفهومة (ج ا ص۳۳۱)

خبر آحاد "شافعی حنفیوں کے علی الرغم ایسی تبدیل اور تخصیص کو خبر آحاد کی بنا پر جائز قرار دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ ایک ایسی حدیث پر اعتبار کرکے قذف زنا کی حد میں بیس دروں کا اضافہ کر دیتے ہیں" (صفحہ ۲۸۷)

بیس دروں کے اضافہ کی نہ کوئی حدیث آحاد آئی ہے نہ کسی شافعی

فقیہ نے بیس دروں کے اضافہ کو جائز بتلایا ہے۔ ائمہ اربعہ کے پاس بالاتفاق حد قذف اسّی دررے ہیں، (معدن الفقہ) شافعی مذہب میں حنفیہ کی طرح حد قذف اسی دُرّے ہی ہیں۔ امام نوویؒ نے لکھا ہے فالحد ثمانون والرقیق اربعون (منہاج جلد ا صفحہ ۳۸۵) خطیب شربینی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ویحد الحرفی القذف ثمانین جلدۃ لقولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات الخ (اقناع جلد ۲ صفحہ ۲۵۳ اور فتح المعین جلد ا)

مولف کے بیان کا ماخذ غالباً کتاب توضیح ہے، اس میں زیادہ علی النص (نسخ ہے یا نہیں) کی بحث میں اس کو لکھا ہے، وہو ہذا۔

وعند الشافعی رحمۃ اللہ علیہ لامطلقا وقیل فی الثالث وقیل نسخ ان غیرت الاصل حتی لواتی بہ کما ھو قبل الزیادۃ یجب الاعادۃ کزیادۃ رکعۃ فی الفجر وعشرین جلدا فی القذف والتخییر فی الثلثہ بعدما کان فی الاثنین کالشاھد والیمین کان فی الکتاب التخییر بین الاثنین شہادۃ رجلین او رجل وامرأتین فزاد الشافعی امرا ثالثا وھو الشاھد ویمین المدعی۔ لکن الاخیرین لایستقیمان علی ھذا التغیر

امام شافعی کے پاس (زیادہ علی النص نسخ) مطلق نہیں ہے بعض کے پاس تیسری صورت (یعنے مفہوم مخالف کے رفع میں نسخ) ہے بعض کے پاس اصل متغیر ہو تو نسخ ہے۔ (اب یہاں یہ فرضی صورت بیان کرتا ہے) اگر کوئی شخص زیادہ علی النص کے قبل کے حکم کو بجالایا مثلاً صبح کی نماز میں، زیادہ شدہ ایک رکعت کو ترک کرکے صبح کی دو رکعت پڑھا حد قذف میں (اسّی دُرّے مارا) بیس دُرّے (زیادہ شدہ چھوڑ دیا) تو اعادہ (اس فرضی تمثیل میں) واجب ہے۔ فی الثلثۃ کی صورت

یعنی دو گواہ، مرد۔ یا ایک مرد
دو عورت شافعی کے پاس اس
میں تیسرے امر کا اضافہ، وہ ایک
شاہد اور مدعی کی یمین ہے۔

صاحب توضیح نے تغیر اصل کی تین فرضی مثالوں (۱) رکعت فجر میں ایک رکعت کی زیادتی (۲) حد قذف میں بیس دروں کی زیادتی نہ کرنے سے، ان کا اعادہ، (۳) اور ایک شاہد و یمین، مدعی کے متعلق صرف مثال اول کو برقرار رکھا۔ حد قذف کے زیادہ کرنے اور شاہد و یمین کی مثالوں کو لکن الاخیرین لا یستقیمان کہہ کر رد کر دیا۔ لہذا اس سے ہرگز یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ شافعیہ نص کے برخلاف حد قذف میں فرضی خبر آحاد کی بنا پر بیس دروں کا اضافہ کر دیتے ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تلویح)

نسب شبہ "ایک عورت کو یہ اطلاع ملی کہ اس کا شوہر مر گیا اور اس نے دوسرا شوہر کر لیا اور اس دوسرے شوہر سے اس کے لڑکا پیدا ہوا۔ اب پہلا شوہر واپس آکر لڑکے کا دعویدار ہے تو وہی اس کا مستحق سمجھا جائیگا!

شافعی کے پاس لڑکے کا مستحق دوسرا شوہر ہے" (صفحہ ۲۱۷) اس قول کو توضیح سے نقل کیا ہے، حالانکہ توضیح میں دوسرے قول کو شافعیہ کی طرف منسوب نہیں کیا۔ بلکہ یہ لکھا ہے "فیقال" الثانی صاحب فراش فاسد فیستحق النسب (توضیح مطبوعۂ کلکتہ صفحہ ۴۲۱)

فیقال لکھنے سے شافعیہ کی طرف یہ منسوب نہیں ہو سکتا۔ خود حنفیہ کے پاس دو قول ہیں، امام ظہیر الدین، اور کردری نے قول اول کو مفتی بہ لکھا ہے، عبد الکریم جرجانی، صدر الشہید نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے سراجیہ، تجنیس، فتاوی قاضی خاں میں بھی قول ثانی کو اختیار کیا گیا ہے، امام ابو حنیفہ رح نے بھی قول اول سے رجوع کر دیا وعن ابی حنیفۃ انہ رجع عن ھذا وقال لا یکون الاولاد للاول وانما ھم للثانی وعلیہ الفتوی (عالمگیری جلد اصفحہ ۳۱۰ قاضی خان جلد اصفحہ ۲۲۲)

شافعیہ نے قول ثانی کو نہیں قول اول کو اختیار کیا ہے، شرح منہاج میں لکھا ہے" والثانی منہما واطئا بشبهة او فی نکاح فاسد فلا ینقطع تعلق الاول لان امکان الوطی مع فراش النکاح قائم مقام نفس الوطی"

(مغنی المحتاج جلد ۳ صفحہ ۴۵۰)

امام زفر

زفر کی رائے صرف سترہ معاملات میں قبول کی گئی ہے۔" اس کے حاشیہ میں لکھا ہے۔" مجھ کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ سترہ معاملات کیا ہیں۔" (صفحہ ۲۷۴)

حسب تحقیق صاحب درمختار صرف چھ مسائل میں زفر کے قول پر فتویٰ ہے۔ (درمختار صفحہ ۲۹۵)

حموی نے پندرہ مسائل کہا ہے (حاشیۃ المدنی)

علامہ ابن عابدینؒ نے بیس مسائل کہا ہے اور اس کو نظم میں بیان کیا ہے (ردالمحتار۔ باب النفقہ۔ ج ۲۔ ص ۷۲۶)

نعش

ہدایہ و فتح القدیر کے حوالہ سے لکھا ہے: "برخلاف اس کے جو اشیا کسی شخص کے لئے کبھی بکار آمد نہ ہوں مثلاً نعش یا انسانی خون، وہ جائداد نہیں متصور ہوتیں۔" (صفحہ ۶۳۹)

مذکورہ کتب کی عبارت کا مفہوم، انسانی خون، نعش سے غیر متعلق ہے فتح القدیر شرح ہدایہ میں لکھا ہے۔

قوله اذا کان احد العوضین او کلاهما محرماً فالبیعُ فاسدٌ کالبیع بالمیتة والدم والخنزیر والخمر الخ

حق تمادی

"حق مرور مجرائے آب، حق مسیل یعنے دوسری زمین پر نالہ چلانے کا حق ...... سے اسی طرح استفادہ حاصل کیا جا سکتا ہے جس طرح زمانۂ گذشتہ میں اس سے استفادہ حاصل کیا جاتا رہا ہے۔"

(صفحہ ۶۵۸)

یہ مسئلہ المجلّٰی وغیرہ کے حوالہ سے لکھا گیا ہے، یہ حکم عام نہیں ہے، مقید حکم کو مولف نے مطلق قرار دیا ہے۔
المجلّٰی کی عبارت یہ ہے۔

القدیم یترک علیٰ قدمہ، یعنی کالطریق والمجریٰ والمسیل تترک علیٰ حالہا القدیم مالم یقم دلیل علیٰ خلافہ۔

الضرر لا یکون قدیما۔ یعنی لا یعتبر القدم فیما ضررہ فاحش کما لو کان مجری قذر فی الطریق العام فیمنع ضررہ ولو کان قدیما (المجلّٰی صفحہ ۲۵)

شریعت میں قاعدہ کلیہ یہ ہے۔
اما القدیم المخالف للشرع فلا اعتبار لہ (المجلّٰی صفحہ ۱۷)

بیع سلم | شافعیوں کے نزدیک اس قسم معاہدہ کے جواز کے لئے اشیاء کی حوالگی کا وقت مقرر کیا جانا ضرور نہیں ہے" (صفحہ ۷۰۹)

اس مسئلہ میں غلط فہمی ہوگئی ہے، شافعیہ کے ہاں مالخن فیہ میں حوالگی کا وقت مقرر کیا جانا واجبات سے ہے اس کو بیع سلم کے شروط سے رکھا گیا ہے۔
امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ویشترط العلم بالاجل (منہاج صفحہ ۱۵۱)

اقناع میں ہے فیجب ان یذکر العاقد اجلا معلوما، والاجل المعلوم مایعرفہ الناس کشہور العرب او الفرس او الروم۔ (اقناع جلد ۲ صفحہ ۲۳)

محرمیت | "قرابت کی بناء پر وہ کسی ایسی عورت سے نکاح نہیں کرسکتا جو اس کے آباواجدادیں سے کسی کے نکاح میں رہ چکی ہو یا اس کی زوجہ کی ماں، یا نانی، یا اولاد ہو،
بشرطیکہ زوجہ کے ساتھ خلوت صحیحہ ہو چکی ہو" (۹۰۱)
اس عبارت سے غلط فہمی ہوتی ہے، فقہ کا مسئلہ یہ ہے کہ زوجہ کی ماں،

یا نانی، عقد نکاح کے ساتھ ہی محرم ہو جاتی ہیں۔ زوجہ کے ساتھ اس کے شوہر کی خلوت صحیحہ کی ضرورت نہیں ہے البتہ دخول کی شرط صرف اولاد ربیبہ کی حرمت سے مختص ہے،

درمختار میں لکھا ہے وحرم بالمصاھرۃ بنت زوجته الموطوءۃ وام زوجته وجدّاتھا مطلقا بمجرد العقد الصحیح وان لم توطأ الزوجة لما تقرر ان "وطأ" الامھات یحرم البنات، و"نکاح" البنات یحرم الامھات، ویدخل بنات الربیبة والربیب"۔ (درمختار جلد ا صفحہ ۱۹۹)

رضاعت	"عام طور سے رضاعت سے وہی حرمت قائم ہوتی ہے جو شرکت خون سے قائم ہوتی ہے"۔ (صـ ۹۰۲)

عام طور سے یہ حکم صحیح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ رضاعت، اور نسب کی محرمیت میں کچھ فرق ہے، ذیل کی صورتوں میں رضاعت سے محرمیت نہیں ہوتی۔ نسب سے ہوتی ہے۔

نسبی بہن یا بھائی کی رضاعی ماں،
بہن، بھائی رضاعی کی نسبی ماں،
بہن، بھائی رضاعی کی، رضاعی ماں
اپنے لڑکے کی رضاعی بہن، رضاعی جدہ
اپنے چچا اور پھوپی کی رضاعی ماں۔
ماموں، خالہ کی مادر رضاعی

درمختار میں لکھا ہے واستثنیٰ بعضھم احدیٰ وعشرین صورۃ وجمعھا فی قوله ؎

یفارق النسب الارضاع فی صور
کام نافلة او جدّة الولد
وامّ اخت واخت ابن وامّ اخ

وام خال وعمة ابن اعتمد
(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو درمختار جلد اصفحہ ۲۲۷)

نابالغہ "شافعیوں اور مالکیوں کے نزدیک ایک نابالغہ ثیّبہ تو خود نکاح کر لینے کی مجاز ہے"۔

(صفحہ ۹۰۵)

یہ خیال صحیح نہیں ہے شافعی نابالغہ ثیّبہ نہ خود نکاح کر لینے کی مجاز ہے نہ اس کا ولی البتہ بعد بلوغ مجاز ہو سکتی ہے۔ مالکیہ کے پاس باپ کو اس پر اقتدار ہے خود یہ مجاز نہیں امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے منہاج میں لکھا ہے ولیس له تزویج الثیب الا باذنها، فان کانت صغیرة لم تزوج حتی تبلغ ای لوجوب اذنها وهو متعذر مع صغرها ۱۲

سید احمد دردیر مالکی شرح اقرب المسالک میں لکھا ہے۔

وثیب صغرت بان لم تبلغ فتایمت بعد ان ازال الزوج بکارتها فله جبرها لصغرها اذ لا عبرة بثیوبتها فی هذه الحالة" (جلد اصفحہ ۳۳۶)

فتح المعین فقہ شافعی میں لکھا ہے فلا تزوج الثیب الصغیرة العاقلة الحرة حتی تبلغ لعدم اعتبار اذنها،،

اقناع میں ہے فان کانت الثیب صغیرة غیر مجنونة وغیر أمة لم تزوج سواء احتملت الوطئ ام لا الا بعد بلوغها واذنها لان اذن الصغیرة غیر معتبر فامتنع تزویجها الی البلوغ" (اقناع جلد ۲ صـ۱۲۳)

ولایت نکاح شافعیوں اور مالکیوں کے یہاں باپ یا دادا نہ ہونے اور حنفیوں کے نزدیک باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے رشتہ داروں کے نہ ہونے کی حالت میں ولایت نکاح کا حق بادشاہ وقت یا قاضی کو پہنچتا ہے"۔

(صـ ۹۰۷)

اس مسئلہ میں بھی فروگذاشت ہوگئی ہے، باپ دادا۔ اور قرابتداران عصبہ کے بعد، ولایت نکاح کا حق حاکم کو پہنچتا ہے، فتح المعین میں لکھا ہے ثم بعد

فقد عصبة النسب، والولاء، قاض اونائبه، (فتح المعين)

منہاج میں ہے واحق الاولیاء اب ثم جد ثم ابوہ ثم اخ لابوین

اولاب ثم ابنہ وان سفل ثم عم ثم سایر العصبة کالارث "۔ (منہاج صفحہ ۲۷۶)

مالکیہ کے ہاں ولی اقرب، پھر ابعد یا حاکم کو حق ہے فللاقرب من الاولیاء

عند وجود اقرب وابعد وللبعید عند عدم القریب، او الحاکم ان غاب

الاقرب غیبة بعیدة علی ثلاثة ایام فاکثر (شرح اقرب المسالک جلد ا صفحہ ۳۳۷)

حضانت لڑکے کی صورت میں حضانت کی مدت سات سال اور لڑکی کی حالت میں اس کے بالغ ہونے تک مقرر ہے "۔ (صفحہ ۹۳۶)

مولف نے لڑکی کی حضانت کے لئے بلوغ کا قول اختیار کیا ہے جو غیر مفتی بہ ہے بقول مفتی بہ، لڑکی ماں یا نانی کی حضانت میں رہے، یا ان کے غیر کی، مدت حضانت نو سال ہے۔

درمختار میں لکھا ہے والام والجدة احق بها حتی تحیض وغیرهما احق بها حتی تشتهی وقدر بتسع وبه یفتی وعن محمد ؒ ان الحکم فی الام والجدة کذلك وبه یفتی انتهی ملخصا (جلد ا صفحہ ۲۸۷)

وارث اس کے بعد وہ اشخاص ہیں جن کی رشتہ داری کو متوفی نے دوسرے لوگوں کے تعلق کی بناء پر تسلیم کر لیا ہے (صفحہ ۹۴۹)

عبارت کا مفہوم صاف نہیں ہے درمختار میں لکھا ہے ثم المقرله بنسب علی غیرہ لم یثبت پھر وہ شخص میراث پائیگا جس کے لئے متوفی نے غیر مقر شخص کے نسب کا اقرار کر لیا کہ وہ اس کے رشتہ دار کی اولاد میں ہے متوفی کے اس اقرار سے مقرلہ کا نسب تو مقر علیہ سے ثابت نہیں ہوتا، اور نہ مقرلہ مقر علیہ کے مال کا وارث ہوتا ہے صرف متوفی کی میراث وہ پائیگا، مثلاً زید نے خالد کو جو ایک مجہول النسب شخص ہے اپنا بھائی تسلیم کر لیا۔ زید کے ذاتی اقرار سے اس کے باپ کا نسب خالد سے ثابت نہیں ہوتا لیکن زید کا وارث خالد (بوجہ اس کے

ازار کے) ہوجاتا ہے۔

قصاص

"فرض کرو کہ (الف) نے (ب) کا کوئی عضو بالارادہ قطع کردیا۔ یا اس کو ایسا صدمہ پہنچایا کہ وہ بیکار ہو گیا (الف) کا وہی عضو قصاصاً قطع کیا جاسکتا ہے، ہاتھ کے بدلے ہاتھ، آنکھ کے بدلے آنکھ"

(صفحہ ۹۷۴)

آنکھ کے متعلق عام حکم درست نہیں ہے۔ آنکھ کے بدلے آنکھ کے قطع کرنے نکالنے میں مماثلت ممتنع سمجھی جاتی ہے، اس میں قصاص نہیں۔

اگر آنکھ قایم اور موجود ہے، مار کی وجہ سے صرف اس کی روشنی گم ہوگئی تو اس صورت میں قصاص لیا جاتا ہے۔ آئینہ کے ذریعہ سے مجرم کی آنکھ کی روشنی سلب کی جاتی ہے،

ہدایہ میں لکھا ہے ومن ضرب عین رجل فقلعہا لا قصاص علیہ لامتناع المماثلۃ فی القلع،

وان کانت قائمۃ فذهب ضوءها فعلیه القصاص لامکان المماثلة علی ماقال فی الکتاب تحمی له المرآة ویجعل علی وجهه قطن رطب وتقابل عینه بالمرآة فیذهب ضوءها" (ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۵۴۷)

سماعی شہادت

ہدایہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:۔کہ

"اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو جو غلام نہو کسی جائداد پر قابض دیکھے تو اس کو اس شہادت کے ادا کرنے کا حق ہوگا کہ جائداد مذکور قابض کی ملکیت ہے، کیونکہ قبضہ سے ملکیت ظاہر ہوتی ہے"

(۱۰۲۷)

ہدایہ کی عبارت کا مفہوم یہ ہے قبضہ جائداد غلام اور کنیز کی قسم سے نہو

ومن کان فی یدہ شئ سوی العبد والامۃ، وسعك ان تشهد انه له لان الید اقصی مایستدل به علی الملك (ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۱۰۵)

عُشر	"جس اراضی تک ندی یا دریا کا پانی نہیں پہنچ سکتا بلکہ اُس کی آبپاشی کنواں کھود کر یا چشمہ نکالنے سے ہوتی ہے۔

اس پر عُشر عاید ہوتا ہے"

صفحہ (۱۰۵۲)

مولف نے کنویں، یا چشمہ کی آبپاشی کی اراضی کے متعلق مطلق عشر لکھدیا ہے، حالانکہ بوجہ مشقت اس میں نصف عشر لیا جاتا ہے۔

ہدایہ میں لکھا ہے وماسقی بغرب، اودالیۃ، اوسانیۃ ففیہ نصف العشر علی القولین لان المؤنۃ تکثر فیہ (ہدایہ جلد ا صکا۱)

فہرست مضامین اصول فقہ اسلام

مضامین — صفحات

مضامین | صفحات

صفحات

مضامین

دیباچہ

یہ کتاب ان لکچروں کا خلاصہ ہے جو میں نے کلکتہ یونیورسٹی میں ۱۹۰۷ء کے "ٹاگور پروفیسر" کی حیثیت سے دیئے تھے مجھکو بیحد افسوس ہے کہ ایسے وجوہ کی بناء پر جن کا تعلق خاص میری ذات سے تھا اس کے طبع میں اس قدر غیر ضروری تعویق ہو گئی۔

پہلی فصل بطور تمہید کے ہے اور اس کا فائدہ خصوصاً ان مضامین کے متعلق جن سے فصل یازدہم سے لیکر فصل دوازدہم تک میں بحث کی گئی ہے بیّن طور سے محسوس کیا جائیگا یہ امر قابل اظہار ہے کہ فصل اول کے ابتدائی حصہ کے لکھنے میں مجھکو مسٹر میکڈانلڈ کی قابل قدر کتاب "مسلمانوں کی دینیات" سے قیمتی اعانت ملی ہے۔

فصل دوم سے فصل پنجم تک میں اُس علم اصول یعنے فن قانون کی تشریح ہے جس کو اہل اسلام کے فقہا نے آٹھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے درمیان میں مرتب کیا۔ کتاب کے اس حصہ کا بڑا جز فی الحقیقت صدر الشریعت کی کتاب "توضیح" کا ترجمہ ہے جو تقریباً چودھویں صدی عیسوی میں تصنیف ہوئی اور جو اس علم کی ایک مستند کتاب سمجھی جاتی ہے فن اصول کی دوسری کتابیں جن سے میں نے اکثر کام لیا ہے وہ علامہ تفتازانی کی کتاب "تلویح" ہے جو کہ "توضیح" کی شرح ہے اور فخر الاسلام کی کتاب "الاصول" اور "کشف الاسرار" اس کی شرح اور محب اللہ کی "مسلم الثبوت" اور اس کی شرحیں جو بحر العلوم اور دوسرے لوگوں نے لکھی ہیں اور ابن ہمدانی کی "التقریر والتعبیر" اور ملا جیون[1] کی "نور الانوار" اور تاج الدین سبکی کی "جمع الجوامع" اور اس کی شرح مولفہ المحلی اور حاشیہ موسومہ "آیات بنیات" اور ابن حاجب کی "المختصر" اور اس پر قاضی عضد کی شرح وغیرہ ہیں۔

بقیہ فصول کے لکھنے میں مجھکو ان مشاہیر علما سے جن کا ذکر اوپر ہوا کوئی مدد نہیں مل سکی کیونکہ انھوں نے اپنی تحقیقات کے دائرہ کو ان مضامین کے حدود سے آگے بڑھانا نہیں پسند کیا

---

[1] عام طور سے انکا نام ملاجیون مشہور ہے مگر صحیح جیَن ہی ہے۔ مترجم

جن سے کتاب ہذا کی فصل دوم سے لیکر فصل پنجم تک میں بحث کی گئی ہے فصل ششم سے لیکر فصل دوازدہم تک میں نے ان اصولی مسائل اور قانونی تصورات کی تشریح کی کوشش کی ہے جن پر فقہ اسلام کے مختلف ابواب مبنی ہیں اور ان اہم اصول کو بیان کیا ہے جو فقہ اسلام کے مختلف ابواب کے احکام میں خصوصیات اور مابہ الامتیاز پیدا کرنے والے ہیں۔ یہ مسائل اور یہ اصول فقہ اسلام کی مستند کتابوں مثلاً "ہدایہ" "شرح وقایہ" وغیرہ اور فن اصول کی متذکرہ بالا کتابوں میں متفرق طور سے پائے جاتے ہیں یہ متعین کرنا کہ عام قانونی تصورات اور تعلقات کی تشریح میں جو فن اصول کا اصلی موضوع ہے کس حد تک احکام شریعت کا حوالہ دینا مناسب یا نامناسب ہوگا نہایت دشوار ہے مگر میں نے احکام کا کیسقدر زیادتی کے ساتھ حوالہ دیا ہے جیساکہ کتاب کے ملاحظہ سے واضح ہوگا۔ اس طریقہ کے اختیار کرنے میں میرے پیش نظر دو امور تھے اولاً یہ کہ جس فن اصول سے میں بحث کر رہا ہوں اس کا تعلق صرف مسلمانوں کے ایک فرقہ سے ہے ثانیاً یہ کہ فقہ اسلام بہت ہی شاذ صور توئیں غور اور فکر کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اور اس بنا پر مجھکو یہ فرض کر لینے کا موقع نہ تھا کہ وہ معمولی طلبا جنکے فائدہ کے لئے ٹاگور لکچر کی ابتدا ہوئی ہے فقہ اسلام کے احکام سے اسقدر واقفیت رکھتے ہوں گے جو ان مسائل کے متعلق فقہاء اسلام کے مباحث کو بہ آسانی سمجھ لینے کے لئے کافی متصور ہو سکے۔

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ تمام کتاب میں میری یہ کوشش رہی ہے کہ فقہا اسلام کے خیالات جہانتک ممکن ہو پوری صحت بلکہ حتی الامکان انھیں کے الفاظ میں ظاہر کئے جائیں مگر ساتھ ہی اس کے ان کا مفہوم ان لوگوں کی سمجھ میں آسکے جو کہ صرف موجودہ قانونی اصطلاحات اور طرز ادا سے واقف ہیں۔ اگر میں ان دونوں مقاصد میں ناکامیاب رہا ہوں تو میں فضلا اور خصوصاً ان فضلا سے جو ایک اصطلاحی اور دقیق فن کے خیالات کو عربی زبان سے زمانہ حال کی کسی مغربی زبان میں منتقل کرنے کی مشکلات سے واقف ہیں در گزر کی استدعا کروں گا۔

باوجود ان تمام نقائض کے مجھے امید ہے کہ اس کتاب سے ان لوگوں کو جو فقہ اسلام کو بطور اصولی فن کے پڑھنا چاہتے ہیں اور اس کو ایک بے اصول مجموعہ قواعد اور احکام کا نہیں تصور کرتے جس کی بنیاد کسی قابل فہم مواد پر قائم نہیں ہے جیساکہ میں سمجھتا ہوں

ایک حدتک عملی مدد ملے گی۔
اکثر ہندوستان کے قانون داں اصحاب کی عادت ہے
مزید براں میرا یہ خیال ہے کہ مسلمان فقہا نے قانونیات میں جو حصہ لیا اس سے واقفیت
ماہران فن اصول کے لئے بطور خاص موجب دلچسپی ہوگی نہ صرف اس زمانہ کے لحاظ سے
جن میں ان لوگوں کا نشو ونما ہوا بلکہ اس کام کی نوعیت اور مشکلات کے لحاظ سے
جو انھوں نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ یعنے ایک ایسے اصولی فن کا پیدا اور قایم کردینا جوکہ نہ صرف
بجائے خود بلا مدد غیرے کافی اور دافی ہے بلکہ جس میں قانون مذہب کا ایک لاینفک
جز ہوگیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل اسلام کا اصول قانون ایک ایسا فن ہے جو فی الحقیقت
انسان کے مذہبی اور تمدنی دونوں حقوق اور فرائض سے بحث کرتا ہے۔ میں یہ امید بھی
کرسکتا ہوں کہ میری اس کتاب سے ان لوگوں کو بھی ایک حدتک امداد ملے گی جن کو
براہ راست قانون یا اس کے فن سے کوئی خاص دلچسپی نہیں مگر وہ ان اصول کی صحیح بنا
اور نوعیت دریافت کرنا چاہتے ہیں جو مسلمانوں کی زندگی اور طرز عمل کے محرک اور ہادی ہیں
اگر زیادہ تر صحت کا لحاظ کیا جائے تو بجائے اہل اسلام کے فرقہ اہل سنت وجماعت کہنا
مناسب ہوگا یعنے وہ لوگ جو مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کے تبع ہیں جنکی صراحت عنوان کتاب میں
موجود ہے اور جو اسلامی دنیا میں بلحاظ مردم شماری کے سب سے زیادہ ہیں۔
خاتمہ پر میں ریورنڈ کینن ایڈورڈ سل ڈی۔ ڈی ممبر ایشیاٹک سوسائٹی و مہتمم مطبع
ایس۔ پی۔ سی۔ کے اور مصنف ”دین اسلام“ کا شکر ادا کرتا ہوں جنھوں نے براہ مہربانی
ان عربی الفاظ کی جو انگریزی میں لکھے گئے ہیں نظر ثانی کی زحمت گوارا فرمائی اور نیز
مسٹر ایس راگند میار۔ بی اے۔ ایل ایل بی وکیل ہائیکورٹ اور پے کنڈ و پانسیکار بی اے
یم ایل ایڈوکیٹ کا جنھوں نے ابواب کتاب عربی الفاظ اصل کتب محولہ بمقدمات
متذکرہ اور مضامین کتاب کی فہرستیں اور غلط نامہ مرتب فرمایا ہے۔

عبدالرحیم

مدراس یکم مئی ۱۱ ۱۹ء

فہرست اصل کتب کی جنکا کتاب ہذا میں حوالہ دیا گیا یا ذکر ہوا ہے

۱۔ الاشباہ والنظائر

۲۔ آیات بینات — مطبوعہ لکھنو

۳۔ الحاوی — مطبوعہ بولاق

۴۔ جامع الکبیر

۵۔ جامع الصغیر

۶۔ الکافی

۷۔ الخلاصہ

۸۔ المبسوط

۹۔ المجلی

۱۰۔ المجمع — مطبوعہ قسطنطنیہ

۱۱۔ المنار

۱۲۔ المنخول — (دیکھو نور الانوار)

۱۳۔ المحرر — قلمی منجملہ کتب فراہم کردہ بوہر ایپریل لائبریری کلکتہ)

۱۴۔ المحیط

۱۵۔ المختار

۱۶۔ التقریر والتعبیر — مطبوعہ بولاق

۱۷۔ الاصول — مطبوعہ قسطنطنیہ مع شرح موسومہ کشف الاسرار

۱۸۔ الوجیز — مطبوعہ مصر

۱۹۔ الوقایہ

۲۰۔ الذخیرہ

۲۱۔ النہر

۲۲-	السیر الکبیر		
۲۳-	السیر الصغیر		مصری
۲۴-	تفسیر کبیر		مصری
۲۵-	الزیادۃ		
۲۶-	بحر الرائق		مطبوعہ قاہرہ
۲۷-	در المختار	مطبوعہ برحاشیہ رد المختار۔	مصری
۲۸-	در البہیہ	(دیکھو روضۃ الندیہ)	
۲۹-	فتاوی عالمگیری		مطبوعہ کلکتہ
۳۰-	فتاوی رشید الدین		
۳۱-	فتح الجلیل		مطبوعہ تونس
۳۲-	فتح القدیر	مصری جس میں ہدایہ۔ کفایہ۔ عنایہ۔ اور چلپی بھی شامل ہیں	
۳۳-	ہارونیات		
۳۴-	ہدایہ		(دیکھو فتح القدیر)
۳۵-	ابن خلدون		
۳۶-	عنایہ		(مصری برحاشیہ فتح القدیر)
۳۷-	جامع الفتاوی		
۳۸-	جامع صغیر		
۳۹-	جمع الجوامع		برحاشیہ آیات بینات
۴۰-	جرجانیات		
۴۱-	کنز		برحاشیہ بحر الرایق
۴۲-	کشف الغمہ		مصری
۴۳-	کشف الاسرار		(دیکھو الاصول)
۴۴-	کشاف فی اصطلاح الفنون		مطبوعہ کلکتہ
۴۵-	کنز المفتین		
۴۶-	کفایہ		(دیکھو فتح القدیر)

۴۷ - کیسانیات
۴۸ - مجموع النوازل
۴۹ - مختصر
۵۰ - مسند امام حنبل — مطبوعہ بولاق
۵۱ - مسلم الثبوت — مطبوعہ لکھنو
۵۲ - نیل المآرب — مطبوعہ بولاق
۵۳ - نقایہ
۵۴ - نور الانوار — مطبوعہ لکھنو - مطبع یوسفی
۵۵ - قدوری
۵۶ - قران مجید
۵۷ - قسطلانی — مطبوعہ بولاق
۵۸ - قنیہ
۵۹ - رد المحتار — مصری
۶۰ - روضۃ الندیہ — مطبوعہ بولاق
۶۱ - رقیعات
۶۲ - صحیح البخاری — مطبوعہ مصطفائی
۶۳ - صحیح مسلم — مطبوعہ بولاق
۶۴ - شرح وقایہ — مطبوعہ لکھنو مطبع یوسفی
۶۵ - تفسیر احمدی — مطبوعہ بمبئی
۶۶ - تفسیر جلالین — مطبوعہ دہلی
۶۷ - تفسیر کشاف — مطبوعہ کلکتہ
۶۸ - تلویح — مطبوعہ قسطنطنیہ
۶۹ - تفسیر مدارک — مصری
۷۰ - توضیح — مطبوعہ کلکتہ و بر حاشیہ تلویح
۷۱ - تحفۃ المحتاج (تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج) — مصری

فہرست مقدمات محولہ کتاب ہذا

ابراہیم صاحب	بنام	منی میرالدین صاحب	(۶ مدراس ہائیکورٹ ۳۰)
قادر ابراہیم۔وتھر	”	محمد رحمت اللہ روتھر	(۳۳ مدراس ۱۱۸)
خلیل اللہ صاحب	”	ناصر الدین صاحب	(۱۸ مدراس ۲۰۱)
کنداوٹھل بادا	”	مسلم ڈھل پاکروکنی	(۳۰ مدراس ۳۰۵)
خواجہ حسین علی	”	شہزادی ہزاری بیگم	(۲۱ ویکلی رپورٹر ۳۴۴)
کہجور النسا	”	روشن جہاں	(۲ کلکتہ ۱۸۴)
کلثوم بی بی	”	غلام حسین قاسم عثمان	(۱۰ کلکتہ ویکلی نوٹس ۴۹۹)
محمد شاہ	”	امین سرکار علاقہ بنگال	(۳۶ کلکتہ ۴۳۱)
محمد بخش خاں	”	حسینی بی بی	(۱۵ کلکتہ ۶۸۴ پریوی کونسل)
محمد ممتاز احمد	”	زبیدہ جان	(۱۱ الہ آباد ۴۶۰)
محمد عزیز الدین احمد خاں	”	وکیل سرکار ممالک مغربی وشمالی واودھ	(۱۵ الہ آباد ۳۲۱)
ملک عبد الغفور	”	ملیکا	(۱۲ کلکتہ ۱۱۱۲)
مقدمہ ممتاز احمد	”		(۱۶ مرافعہ جات ہند ۲۰۷)
قیصرہ ہند	”	رمضان	(۷ الہ آباد ۴۶۱)
مقدمہ راجہ دیدار حسین			(۲ مرافعہ جات ہند ۴۴۱)
شہر بانو	بنام	آغا محمد جعفر بندنیم	(۳۴ کلکتہ ۱۱۸ و ۳۵ مرافعہ جات ہند ۱۵۱)
سلیمان قادر	”	داراب علی خاں	(۸ کلکتہ ۱)
مقدمہ عزت النسا بی بی			(۳۶ کلکتہ ۲۱)

مسلمانوں کا علم الفقہ

اہل سنت والجماعت کے مذاہب کے مطابق

فصل اول

اسلامی نظام قانون کے نشوونما کی تاریخ

ابتدائی مراتب قبل اس کے کہ اس مضمون یعنی اسلامی علم الاصول سے اہل سنت والجماعت کے چار مذاہب کے مطابق بحث شروع کیجائے میں قانون اور اس فن کے اُن اہم مدارج کی عام حالت کیطرف توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں جو اس کو اپنی نشوونما کے دوران میں اہل اسلام میں طے کرنے پڑے میں ابتداً ان رسم ورواج کو مختصراً بیان کرونگا جو عربوں میں اشاعت اسلام کے وقت جاری تھے کیونکہ یہ رسم ورواج اہل اسلام کے نظام قانونی کی تاریخ کے لاینفک اجزا ہیں۔ یہ امر ظاہر ہے کہ اسلامی نظام قانون عرب کے ملک میں پیدا ہوا اور اس نے عرب مقننین کی گود میں پرورش پائی اس لئے اس میں عرب کی تمدنی تاریخ اور عربوں کے خیالات اور خصوصیات کے آثار کا پایا جانا فطری طور سے متوقع ہونا چاہیے یہ خیال مطلق صحیح نہیں ہے کہ اسلام نے

ملک عرب کے تمام رسمی اور رواجی قانون کو منسوخ کر کے ایک بالکل جدید مجموعہ قوانین کے اجرا کا دعویٰ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اہل اسلام کے نظام قانونی کی بنیاد دوسرے قانونی نظاموں کی طرح ان لوگوں کے رسم و رواج پر قائم ہوئی جس میں اُس نے نشو و نما پایا۔

مضاربت کے جواز میں صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ مضاربت جائز ہے کیونکہ پیغمبر نے لوگوں کو یہ عمل کرتے ہوئے ملاحظہ فرمایا اور ان کے اس عمل کی توثیق فرمائی اس فقرہ کی (۲)
تشریح میں ابن الہمام لکھتے ہیں کہ مضاربت کے جواز کے لئے بہ نسبت کسی خاص حدیث کے زیادہ تر صریح دلیل موجود ہے یعنی رسول اللہ کے زمانہ سے لوگوں کا مسلسل اور متواتر عمل اور اس بنا پر کسی خاص حکم کے تلاش کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ عام اصول اسطرح بیان کیا گیا ہے کہ اُس زمانہ کے لئے جو حضرت عیسیٰ اور حضرت رسول خدا کی بعثت کے درمیان میں گزرا جبکہ جواز افعال انسانی کی مخصوص صفت تھی ہم جواز کو اصل اصول قرار دیتے ہیں اور امتناع کو تنسیخ کے مساوی تصور کرتے ہیں۔ اس کے بعد حضرت رسول خدا کی بعثت ہوئی اور آپ نے بعض افعال کو ناجائز قرار دیا پس باقیماندہ افعال مباح اور جائز رہ گئے اسلامی مجموعہ قوانین میں فی الحقیقت بہت سے قواعد زمانہ جاہلیت کے رسم و رواجی قانون کے پائے جاتے ہیں جو صریحاً یا کنایتاً تسلیم کر لئے جانے کی وجہ سے اُس میں داخل ہو گئے ہیں۔

عربوں کی تمدنی ترکیب

دفعہ ا۔ عربوں کے زمانہ جاہلیت کے رسم و رواج شریعت اسلام کے اجرا کے وقت عربوں کی تمدنی ترکیب ان لوگوں کی سی تھی جن سے عام طور سے خانہ بدوشی کے عادات اور خصوصیات کلیۃً زائل نہیں ہوئے تھے عرب مختلف قبائل اور شعبوں میں اور پھر یہ شعبے مختلف خاندانوں میں منقسم تھے جو اکثر آپس میں لڑتے جھگڑتے رہتے تھے ایسے مواقع پر ایک قبیلہ کے ارکان کو دوسرے قبیلہ کے ارکان کے خلاف کسی کارروائی سے روکنے کے لئے کوئی مسلمہ دستور یا عام رائے نہ تھی۔ لیکن کچھ عرصے کے لئے چند قبیلے حملہ آوری اور حفاظت کی غرض سے معاہد ہو کر باہم متفق ہو گئے جس سے کافی عرصہ تک قیام امن کا اطمینان ہو گیا اور قانون کو نشو و نما کا موقع ملا۔ یہ حالت خصوصاً بڑے شہروں مثلاً مکہ اور مدینہ میں تھی۔ مکہ میں جو زیارتگاہ عام
تھا قوی اور کثیر آبادی تھی جو کہ مختلف قبائل سے مرکب اور باہمی قرابت اور مشترکہ اغراض (۳)

کے سلسلہ میں جکڑی ہوئی تھی۔ یہ دونوں شہر اور بعض ساحلی شہر کثیر تجارت کے مرکز تھے اور کم سے کم ایشیا کے کچھ حصوں کا تمام مال تجارت انھیں شہروں میں ہو کر یورپ پہنچتا تھا یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تمام سال مختلف مقامات پر بازار ہوا کرتے تھے شہری آبادی کے علاوہ صحرانشین عرب بھی تھے جو بدویوں کے نام سے مشہور ہیں یہ لوگ خانہ بدوش زندگی بسر کرتے تھے اور اپنے ڈیرے خیمے اوقات اور مواقع کے لحاظ سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتے رہتے تھے اس میں کوئی شک نہیں کہ ان میں سے ہر ایک قبیلہ میں اس کے مخصوص دستور رائج تھے۔ ہمارا بیان زیادہ تر ان رسم و رواج کے متعلق ہے جو بڑے بڑے شہروں میں جاری تھے اگرچہ قانون رسم و رواج جو شہروں میں شایع تھا بدوی قانون سے اہم امور میں زیادہ مختلف نہ تھا۔ فرق صرف اتنا تھا کہ بہ نسبت ایک کے دوسرے کا زیادہ تر رجحان منتظم حکومت کے جانب تھا۔ عرب کی آبادی کا بڑا حصہ بت پرست تھا بعضوں نے مذہب عیسوی اختیار کر لیا تھا اور کچھ مذہباً مجوس تھے۔ یہودیوں کی ایک بڑی اور بااثر جماعت عرصہ دراز سے مدینہ میں آباد تھی اور اپنے ہی قوانین اور رسم و رواج کی پابندی کرتی تھی یہودیوں کی کچھ آبادی جنوبی عرب میں بھی پائی جاتی تھی۔

سردار اور اسکے فرائض

عرب کے باشندوں میں رسول خداؐ کے زمانہ میں نہ کوئی خاص دستور تھا اور نہ کوئی منتظم اور باضابطہ حکومت تھی اس سے قبل کی حالت خواہ کچھ ہی کیوں نہو ہر قبیلہ اپنا سردار خود منتخب کرتا تھا جو عموماً ایسا شخص ہوتا تھا جو اپنی نسبی شرافت عمر۔ اور دانشمندی کی شہرت کی بنا پر اپنے اہل قبیلہ میں اعتبار اور عزت حاصل کر لیتا تھا اس کا اہم فرض یہ ہوتا تھا کہ وہ اپنے قبیلہ کا دوسرے قبیلوں کے تعلقات میں نمائندہ ہو بعض اوقات اس کے فرائض کی انجام دہی میں مدد دینے کے لئے معمر لوگوں کی ایک مجلس مقرر ہوتی تھی اپنے قبیلہ کی حد تک اس کے احکام اور فیصلوں کی تعمیل قبیلہ کی عام رائے کے زور سے ہوتی تھی اس کے سوائے اس کے پاس کوئی دوسرا ذریعہ تعمیل کرانیکا موجود نہ تھا کیونکہ فی الحقیقت باضابطہ اور منتظم حکومت کا وجود ہی نہ تھا بعض اوقات ایسا ہوتا تھا کہ مجرم کا تعلق ایک بااثر اور قوی خاندان سے ہوتا تھا

اور اس کے رشتہ دار اس کو سزا کے لئے سردار کے حوالے کرنے سے انکار کردیتے تھے ایسی حالت میں اس خاندان کو اس قبیلہ سے خارج ہو کر دوسرے قبیلہ کے احلاف (معاہد دوستوں) میں داخل ہونا پڑتا تھا۔ اگر کوئی مجرم زندہ بچکر نکل جاتا (۴۳)
اور کسی مخالف قبیلہ میں پناہ گزیں ہوتا تو وہ دخیل کہلاتا تھا۔

مکہ میں باضابطہ حکومت کے قائم ہونیکے اسباب مہیا ہو رہے تھے

مکہ میں ایسے حالات پیش آرہے تھے جن کا میلان حکومت کے قائم کرنے کی طرف تھا۔ جو مستقل رہنے والے قبیلے شہر میں آباد تھے خانہ کعبہ ان کی محافظت میں تھا جو نہ صرف زیارتگاہ عام بلکہ آئکی مختلف تمدنی اور ملکی تقاریب کا خاص مقام تھا۔ عام خدمتیں بارہ ذی اثر قبائل یا خاندانوں میں بٹی ہوئی تھیں ان میں سے ایک قبیلہ کے متعلق تصفیہ تنازعات تھا اور اس فرض کو اسکا سردار انجام دیتا تھا ایک دوسری اہم خدمت کے فرائض میں یہ داخل تھا کہ جو سردار اس خدمت کو انجام دے وہ اپنے پاس سے وہ تمام جرمانے اور معاوضے ادا کرے جو کسی دوسری قبیلہ والے کے مقابلہ میں کسی جرم کے ارتکاب کی بنا پر اس کے کسی ہم قبیلہ پر عائد کئے جائیں۔ حضرت ابو بکر نے جو مسلمانوں میں اول خلیفہ ہوئے کچھ عرصے تک اس خدمت کو انجام دیا تھا۔

جب ایک قبیلہ کا آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمی کے مقابلہ میں کسی جرم کا ارتکاب کرتا تھا تو کیا ہوتا تھا

اگر ایک قبیلہ کا آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمی کو مار ڈالتا تھا تو بلا لحاظ اس کے کہ وہ قتل عمد ہے یا نہیں مقتول کے ورثاء یا اس کے قبیلہ کے سردار کو یہ حق پہنچتا تھا کہ وہ مجرم کو قتل کئے جانے کے لئے طلب کرے۔ لیکن جرمانہ یا معاوضہ ایک سو اونٹ دیکر راضی نامہ بھی ہوسکتا تھا۔ اگر دو قبیلے باہم مخالف ہوتے تھے۔ اور ملزم کو ارتکاب جرم سے انکار ہوتا تھا تو ملزم کے قبیلہ کے چند آدمیوں کے اس امر پر قسم کھانے سے کہ ملزم بیگناہ ہے وہ معاملہ ختم کردیا جاتا تھا۔ بخاری میں ایک ایسے مقدمہ کا ذکر ہے جس سے اس معاملہ میں عربوں کے دستور کی بخوبی تشریح ہوتی ہے خداش نامی ایک شخص نے جو قبیلہ بنی ہاشم کے ایک شعبہ سے تھا ایک دوسرے شخص کو جو خاص بنی ہاشم کے قبیلہ کا تھا اس غرض سے اجیر مقرر کیا کہ وہ اس کے ساتھ اس کے

اونٹوں کے محافظ کی حیثیت سے ملک شام کا سفر کرے۔ راستہ میں اس بناپر کہ اجیر نے
اونٹ کے پاؤں باندھنے کی ایک رسی بغیر مالک کی اجازت کے ایک راہرو کو دیدی
تھی مالک کو غصہ آگیا اور اس نے ایک لکڑی پھینک کر ماری۔ لکڑی نازک مقام
پر لگی اور اجیر مر گیا۔ لیکن مرنے کے قبل اس نے ایک یمنی شخص سے جو اتفاقاً ادھر سے
گذر رہا تھا یہ درخواست کی کہ وہ مکہ پہنچکر اس کے خاندان کے سردار ابوطالب
سے یہ واقعہ بیان کردے کہ اسکو مستاجر نے کسطرح ذراسی رسی کے لئے مارڈالا جب
مستاجر سفر سے مکہ کو واپس آیا تو ابوطالب نے اس سے دریافت کیا کہ اس کے
قبیلہ کے آدمی کو کیا حادثہ پیش آیا اس نے کہا کہ وہ راستہ میں بیمار ہو کر مر گیا۔ مگر اسکے
بعد ہی وہ یمنی شخص جس کے ذریعہ سے متوفی نے پیام بھیجا تھا مکہ کو آیا اور اس نے
وہ پیام ابوطالب کو پہنچادیا۔ خداش اسوقت کعبہ کے طواف میں مشغول تھا
قبیلہ بنی ہاشم کے ایک شخص نے جاکر اس کو مارا اور کہا کہ تو نے ہمارے قبیلہ کے ایک
شخص کو مار ڈالا ہے خداش نے اس سے انکار کیا۔ بعدہ ابوطالب اس شخص کے
پاس گئے اور اس سے کہا کہ ہماری طرف سے تین شکلیں پیش کیجاتی ہیں انمیں سے (۵)
کوئی ایک شکل اختیار کرلو اگر تم چاہو ہمارے رشتہ دار کے قتل کی بابت سو اونٹ
دو یا اگر تم چاہو اپنے قبیلہ کے پچاس آدمی لاؤ جو قسم کھاکر یہ بیان کریں کہ تم نے اس کو
نہیں مارڈالا اگر تم ان دونوں صورتوں سے انکار کروگے تو ہم تمکو اس کے معاوضے
میں قتل کرڈالیں گے زبیر ابن بکار سے روایت ہے کہ فریقین نے اس معالہ کو
ولید ابن مغیرہ کے سامنے پیش کیا اور اس نے یہ فیصلہ کیا کہ خداش کے قبیلہ
بنی عامر کے پچاس آدمی کعبہ کے سامنے آکر یہ قسم کھائیں کہ خداش نے اس کو
نہیں مارا خداش نے اپنے رشتہ داروں سے اس کا ذکر کیا اور وہ اس قسم کھانے
پر راضی ہو گئے کہ خداش نے اس شخص کو نہیں مار ڈالا۔ قبیلہ بنی ہاشم کی ایک
عورت قبیلہ بنی عامر میں سے ایک شخص کو بیاہی ہوئی تھی اور اس سے ایک لڑکا
پیدا ہوا تھا یہ عورت اس لڑکے کو لیکر ابوطالب کے پاس آئی اور یہ درخواست
کی۔ کہ اس کے لڑکے کو پچاس میں شمار کیا جائے اور ایک قسم سے دست برداری
کرلیجائے ابوطالب نے اس کو منظور کرلیا بعدہ ملزم کے خاندان کے ایک شخص نے

ابو طالب کے پاس آکر کہا کہ تم سو اونٹوں کے معاوضہ میں پچاس آدمیوں سے قسم لینا چاہتے ہو اسطور سے ہر ایک شخص کی قسم دو اونٹوں کے مساوی قرار پاتی ہے مجھ سے دو اونٹ لے لئے جائیں اور مجھ سے یہ اصرار نہ کیا جائے کہ میں مقام یمین میں آکر قسم کھاؤں۔ **ابو طالب** نے دو اونٹ قبول کر لئے۔ اور اڑتالیس آدمیوں نے آکر قسمیں کھائیں۔

ضابطہ

جبکہ نزاع یا دعویٰ کا تصفیہ کرنا ہوتا تھا تو کارروائی کا یہ طریقہ اختیار کیا جاتا تھا کہ مدعی سے اپنے دعویٰ کے اثبات کے لئے (۶) ثبوت طلب کیا جاتا تھا۔ اگر اس کے گواہ نہوتے تھے تو مدعی علیہ کو بشرطیکہ اسکو الزام سے انکار ہوتا تھا قسم دیجاتی تھی۔ اگر مدعی علیہ قسم کھا لیتا تھا تو اس بنا پر اس سے تمام ذمہ داریاں ساقط ہو جاتی تھیں۔ بعض اوقات فریقین کاہنوں کے پاس رجوع کرتے تھے اور اُن کے فیصلوں کی پابندی کیجاتی تھی اگر وہ شخص جس پر کسی جرم کا شبہ کیا جاتا تھا غلام ہوتا تھا تو بعض اوقات اقبال کرانے کے لئے اس کو تکلیفیں پہنچائی جاتی تھیں۔

قسمیں

نزاعوں کے تصفیہ میں قسمیں ضابطہ کا اہم جز تھیں قسم کی بڑی توقیر اور تعظیم کیجاتی تھی اور وہ نہ صرف سچ بولنے کے لئے ایک ترغیب متصور ہوتی تھی بلکہ تصفیۂ نزاعات میں اس کی نوعیت ان آزمایشوں کے مانند سمجھی جاتی تھی جو متخاصمین کو باہم لڑانے یا گرم لوہے پر چلانے یا کھولتے ہوئے تیل میں ہاتھ ڈلوانے سے کیجاتی تھی جسکو انگریزی میں "ارڈیل" کہتے ہیں۔ قسم دینے کی کارروائی بڑے اہتمام اور رسموں کے ساتھ ہوتی تھی اور اس کام کے لئے کعبہ کے باہر ایک مقام جسکا نام "حطیم" تھا مخصوص کر دیا گیا تھا۔ "حطیم" کے لفظی معنی تباہ کرنے والے کے ہیں جو اس عقیدہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو شخص یہاں جھوٹی قسم کھاتا تھا وہ تباہ ہو جاتا تھا۔ معلوم نہیں کہ قسم کھانیکا ٹھیک کیا طریقہ تھا مگر اتنا معلوم ہے کہ زمانہ جاہلیت کے عرب اپنے سب سے بڑے بت **ہبل** یا اپنے آباواجداد کی قسم کھایا کرتے تھے اور قسم کھانے کے بعد چابک۔ یا نعلین۔ یا کمان زمین پر ڈال دیتے تھے جس کے یہ معنی ہوتے تھے کہ جو قسم انھوں نے

کھائی ہے وہ قابل وثوق ہے[1]

سزا ذریعۂ انتقام

تمام جرائم موثر جسم کے سزا کا اصول انتقام تھا جو دیت یا معاوضہ ضرر کی شکل میں تبدیل ہو سکتا تھا۔ اگر اس ضرر کی وجہ سے موت وقوع میں آتی تھی تو یہ متوفی کے قبیلہ یا خاندان کا نقصان سمجھا جاتا تھا اور اس قبیلہ یا خاندان کو مجرم کے قبیلہ یا خاندان سے نقصان کے معاوضہ کی طلب کا حق حاصل تھا۔ بعض اوقات یہ مطالبات انتقامی موروثی لڑائیوں کی شکل اختیار کر لیتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصول انتقام میں فریقین کے قبیلوں اور خاندانوں کی بالمقابل حیثیتوں کے لحاظ سے تبدیلی ہو گئی تھی۔ اگر ادنیٰ قبیلہ کا کوئی شخص کسی اپنے سے اعلیٰ تر قبیلہ کے آدمی کو مار ڈالتا تھا تو اعلیٰ قبیلے والے بجائے ایک آدمی کے دو آدمیوں کا اور بجائے عورت کے مرد کا اور بجائے غلام کے اس قبیلہ کے آزاد شخص کا خون لیتے تھے[2]

دوسری سزائیں

عربوں میں جو سزائیں رائج تھیں منجملہ ان کے ایک یہ بھی تھی کہ وہ سارق کا داہنا ہات کاٹ ڈالتے تھے مدینہ کے یہودیوں میں یہ رواج تھا کہ زانیہ اگر وہ غیر مستطیع ہوتا تھا سنگسار کر کے مار ڈالتے تھے۔ لیکن آخر آخر زانی کی سزا خواہ وہ مستطیع ہو یا غیر مستطیع صرف اسقدر رہگئی تھی کہ اس کا منہ کالا کیا جاتا تھا اور اسکو کوڑے مارے جاتے تھے[3] (۷)

وہ دستور جو مرد اور عورت کے تعلقات میں رائج تھے۔

اشاعت اسلام کے وقت مرد اور عورت کے تعلقات اور جو اولاد ان تعلقات سے پیدا ہوتی تھی اُن کی نسبت جو دستور جاری تھے وہ غیر یقینی اور تبدیلی کی حالت میں تھے باضابطہ نکاحوں کے پہلو بہ پہلو جس میں فریقین کے فرائض اور حقوق اور اولاد کی حیثیت کا تعین ہو جاتا تھا مرد اور عورت کے باہمی ایسے تعلقات بھی موجود تھے جو نکاح کے نام سے موسوم تھے اور جو ان مختلف مدارج کے

---

[1] قسطلانی (مطبوعۂ بولاق) جلد ۶ صفحات ۱۸۲ و ۱۷۶

[2] تفسیر احمدی صفحہ (۷۵)

[3] کشف الغمہ جلد (۲) صفحات ۱۰۵ و ۱۰۶

معنی خیز نشانات تھے جو عربوں کی سوسائٹی کو طے کرنے پڑے ہونگے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اسلامی قوانین کے نفاذ کے وقت چار قسم کے نکاحوں کا رواج تھا۔ (۱) وہ شکل نکاح کی جس کو اسلام نے جائز رکھا جس میں ایک شخص دوسرے شخص سے اس کی بیٹی یا ایسی نابالغ لڑکی کا جو اس کی حفاظت میں ہو خواستگار ہوتا ہے اور اس کو مہر دیکر بیاہ لیتا ہے (۲) وہ دستور جسکی رو سے ایک شخص اپنی زوجہ سے یہ کہتا تھا کہ وہ فلاں شخص کو بلا کر (کسی مشہور آدمی کا نام لیکر) اس سے صحبت کر۔ اسکے بعد سے شوہر اس کے پاس آنا جانا چھوڑ دیتا تھا جب تک وہ اس شخص سے حاملہ نہ ہو جاتی تھی۔ جب حمل کے آثار نمایاں ہو جاتے تھے تو شوہر اس کے پاس حسب معمول آنے جانے لگتا تھا۔ شریف نطفہ حاصل کرنے کے لئے یہ دستور پڑ گیا تھا۔ (۳) چند لوگ جنکی تعداد دس سے کم ہوتی تھی ایک عورت کے پاس جا کر اس سے جماع کرتے تھے۔ اگر وہ حاملہ ہو جاتی اور بچہ جنتی تھی تو وہ ان سب کو بلا بھیجتی تھی اور انکو اس کی طلب پر جانا لازم تھا جب وہ سب لوگ آکر جمع ہو جاتے تھے تو عورت ان کو مخاطب کر کے کہتی تھی کہ اے فلاں شخص (حاضرین میں سے جس کا وہ چاہتی نام لیتی تھی) یہ تیرا بیٹا ہے۔ بچہ اسی کا ہو جاتا تھا اور اس کو یہ حق نہ ہوتا تھا کہ وہ اس کے نسب سے انکار کر سکے۔ (۴) چند آدمی ملکر ایک ایسی عورت کے پاس جاتے تھے جو کسی شخص سے انکار نہیں کر سکتی تھی۔ یہ طوائفیں ہوتی تھیں اور اپنے خیموں کے دروازوں کے سامنے ایک جھنڈا قایم کرتی تھیں جو اُن کی پیشہ ور ہونیکی علامت سمجھی جاتی تھی۔ اگر اس گروہ کی کوئی عورت حاملہ ہو جاتی تھی یا اس کے بچہ پیدا ہوتا تھا تو وہ لوگ جو اس کے یہاں آمد و رفت رکھتے تھے جمع ہوتے تھے اور قیافہ شناس یہ فیصلہ کرتا تھا کہ بچہ کس شخص کا ہے[1] ان شکلوں میں سے پہلی شکل سب سے آخر میں پیدا ہوئی ہوگی۔ بقیہ اشکال کو نکاح کے نام سے موسوم کرنا بھی غلط ہے۔

عارضی نکاح یا متعہ | اس میں کسی شک کی گنجایش نہیں کہ عربوں میں عارضی نکاح

---

[1] کشف الغمہ جلد (۲) صفحہ ۵۶۔

کا بھی جو متعہ کے نام سے موسوم ہے رواج تھا۔ فتح القدیر[1] میں لکھا ہے کہ جب کوئی شخص کسی گانوں میں جاتا تھا اور وہاں اس کا کوئی ملاقاتی نہ ہوتا جو اس کی خانہ داری کا انتظام کر سکے تو وہ جتنی مدت کے لئے وہاں ٹھیرنا چاہتا تھا کسی عورت سے نکاح کر لیتا تھا تاکہ وہ اس کی ہم بستر ہو سکے اور اُس کے امور خانہ داری کی حفاظت کرے

مہر

زمانۂ جاہلیت کے عربوں میں باضابطہ نکاحوں میں مہر کا تعین زوجہ کے فائدہ کے لئے رائج تھا۔ اور وہ معاہدۂ نکاح کا ایک جز ہوتا تھا مگر بعض صورتوں میں لڑکی کا ولی رقم مہر خود لے لیا کرتا تھا۔ معلوم نہیں کہ اس قسم کا تصرف عام دستور کی خلاف ورزی سمجھا جاتا تھا یا اُس امر کا یادگار کہ قدیم زمانہ میں مہر لڑکی کی وہ قیمت تھی جو اس کے والدین کو ادا کیجاتی تھی اور بعدہ وہ خود اسکو دیجانے لگی اس بارہ میں جو کچھ کہا جائے وہ محض ایک قیاس ہوگا۔ بہر حال حضرت رسول خدا کے زمانہ میں مہر معاہدۂ نکاح کا اہم جز اور خود عورت کا حق سمجھا جاتا تھا۔ اور وہ اگر نکاح کے وقت ہی ادا نہیں ہوا ہے تو شوہر کے مر جانے یا اس کے طلاق دینے کی حالت میں عام رائے کے زور یا عورت کے رشتہ داروں کی طاقت سے ادا کرایا جاتا تھا۔ عورت کو مہر سے محروم رکھنے کے لئے بعض اوقات ایک ترکیب کیجاتی تھی جو نکاح شغار کے نام سے موسوم تھی۔ ایک شخص اپنی بیٹی یا بہن اس شرط سے دوسرے شخص کے نکاح میں دیتا تھا کہ شخص مذکور بھی اپنی بیٹی یا بہن اس کے نکاح میں دیدے۔ اس قسم کے نکاح میں کسی زوجہ کو کچھ مہر نہیں ملتا تھا۔ زوجہ بے عصمتی کی حالت میں مہر کی مستحق نہیں رہتی تھی۔ اور اسی بنا پر اکثر شوہر جھوٹے الزام اپنی بیبیوں پر لگایا کرتے تھے تاکہ بغیر مہر ادا کئے وہ اُن سے اپنا پیچھا چھڑا سکیں اکثر ایک مطلقہ یا بیوہ پر زور ڈالکر دعویٰ مہر سے دست برداری کرالیجاتی تھی یا اگر مہر ادا ہو چکا ہوتا تھا تو اس سے واپس کرا لیا جاتا تھا۔

عورت کو خود نکاح کا حق نہ تھا

اسلام سے پہلے نکاح کے معاہدہ کرنے میں عورت کو آزادی حاصل نہ تھی۔ باپ۔ بھائی۔ چچازاد بھائی یا دوسرے ذکور اولیاء سے

[1] دیکھو جلد (۳) صفحہ ۱۵۱

کوئی شخص اس کا نکاح جس کسی کے ساتھ وہ چاہے کردینے کا حق رکھتا تھا۔ عورت کی رضامندی خواہ بڑھی ہو یا جوان۔ بیوہ ہو یا باکرہ۔ کوئی چیز نہ تھی۔ بلکہ بجبر نکاح کردینے کا طریقہ بھی شایع تھا۔ یہ اکثر ایسے مواقع پر عمل میں آتا تھا جب کوئی شخص چند بیوائیں چھوڑ کر مرجاتا تھا۔ متوفی کا بیٹا یا کوئی دوسرا وارث فی الفور بیوہ پر (باستثنائے اپنی حقیقی ماں کے) چادر ڈال دیتا تھا۔ "القاء الثوب" جو اس امر کی علامت ہوتی تھی کہ ان بیواؤں کو اس نے اپنے استعمال کے لئے مخصوص کرلیا ہے۔ اگر چادر ڈالنے سے پہلے کوئی بیوہ اپنے رشتہ داروں میں بھاگ کر نکل جاتی تھی تو متوفی کے ورثا اس کا مہر ادا کرنے سے انکار کردیتے تھے۔ یہ دستور متوفی کی بیواؤں کی تقسیم کے نام سے مشہور تھا اور ان صورتوں میں ورثا بیواؤں کو مثل دوسرے متروکہ مال کے باہم تقسیم کرلیا کرتے تھے[1]

تعداد ازدواج کی کوئی حد مقرر نہ تھی

ایک عرب جس قدر عورتوں کو چاہتا تھا اپنی زوجیت میں لاسکتا تھا اس کے لئے کوئی حد متعین نہ تھی اس کے ذرایع آمدنی۔ مواقع رجحان کے علاوہ کوئی اور امر مانع نہ تھا غیر محدود تعداد ازدواج کا دستور جس کی اجازت رواج نے دے رکھی تھی عام طور سے شایع تھا۔ وہ لونڈیاں انکے علاوہ تھیں جن کا وہ مالک ہوتا تھا۔

محرمات

ان محرمات کا دائرہ جن سے نکاح ممنوع تھا بہت تنگ اور قرابت قریبہ کی بنیاد پر قائم تھا۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ایک عرب اپنی ماں۔ دادی۔ بہن۔ بیٹی۔ اور پوتی سے نکاح نہیں کرسکتا تھا اور غالباً پھوپھی اور بھتیجی سے بھی۔ (۱۰) مگر ان میں جو مجوسی مذہب کے پابند تھے وہ اپنی بیٹیوں اور بہنوں سے بھی نکاح کرلیتے تھے عربوں میں سوتیلی ماں چچازاد بہن۔ اور رسالی سے نکاح۔ اور دو بہنوں اور ایک عورت اور اس کی بھتیجی کا اجتماع جائز تھا۔ یہ مشتبہ ہے کہ آیا اس کو اپنی ساس اور سوتیلی لڑکی سے بھی نکاح کرنے کی اجازت تھی[2]

---

[1] تفسیر احمدی صفحہ ۲۵۶۔

[2] دیکھو کتاب "قرابت و نکاح قدیم عربستان میں" مولفہ ڈبلو رابرٹس اسمتھ صفحہ ۱۶۴

طلاق

جس طرح عربوں کو غیر محدود نکاح کرنے کا اختیار تھا اسی طرح ان کو اپنے آپ کو تعلقات ازدواج سے آزاد کر لینے کا بھی کامل حق حاصل تھا اس حق کو کام میں لانے کے لئے ان کو کسی وجہ کے ظاہر کرنے کی نہ ضرورت تھی اور نہ ان سے اس کی توقع کیجاتی تھی۔ اور نہ اس کے لئے کسی خاص طرز کارروائی کے اختیار کرنے کی حاجت سمجھی جاتی تھی۔ جو لفظ عام طور سے اس مقصد کے لئے بولا جاتا تھا وہ 'طلاق' تھا۔ عورت کو طلاق بائن کا دینا جس کے بعد وہ دوسرے شخص سے نکاح کر سکے یا نہ دینا محض اس کے اختیار تمیزی پر منحصر تھا۔ اسکو طلاق سے رجوع کرکے تعلقات ازدواج کو قائم رکھنے کا حق بھی حاصل تھا بعض اوقات ایک عرب اپنی بیوی کو دس دس بار طلاق دیکر بھی اس کو اپنے ساتھ رکھ سکتا۔[1] عورت ان حالات میں بالکل مرد کے رحم و کرم پر منحصر ہوتی تھی۔ اور اسکو یہ نہیں معلوم ہو سکتا تھا کہ وہ کب آزاد ہے۔ اور کب نہیں۔ بعض اوقات شوہر اپنی بیوی سے بذریعۂ طلاق معلق کے جدائی اختیار کر لیتا تھا لیکن اس طریقہ سے تعلقات ازدواج زایل نہیں ہوتے تھے صرف مرد کو اپنی عورت کے پاس رہنے سے انکار کرنے کا حق حاصل ہو جاتا تھا مگر عورت کو کسی دوسرے شخص سے نکاح کرنیکا اختیار نہ ہوتا تھا۔

ایلا

طلاق کی ایک دوسری صورت عربوں میں ''ایلا'' کے نام سے رائج تھی۔ شوہر یہ قسم کھا لیتا تھا کہ وہ اپنی زوجہ سے کوئی تعلق نہ رکھیگا[3] بعضوں کے نزدیک اس قسم سے فوراً تفریق ہو جاتی تھی دوسروں کے نزدیک وہ صرف ایک قسم کی طلاق معلق متصور ہوتی تھی بعض اوقات جب ایک عرب اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا تھا تو وہ اپنی بیوی سے کہتا کہ تو میری ماں کے پشت کے برابر ہے یہ طریقہ ''ظہار'' کے نام سے موسوم تھا اور طلاق بائن کا اثر رکھتا تھا

۱۔ تفسیر احمدی صفحہ ۱۲۰

۲۔ " " ۱۲۱

۳۔ " " ۱۲۲

۴۔ " " ۱۶۰

ظہار لفظ ظہر سے مشتق ہے جس کے معنی پیٹھ کے ہیں عورتوں کو مردوں کے ان حقول
کے مقابلہ میں کوئی ایسا حق حاصل نہ تھا کہ وہ اس کے ذریعہ سے اپنے آپ کو رشتہ
ازدواج سے آزاد کر سکیں ہاں اس کے والدین اس کے شوہر سے دوستانہ طور پر
باہمی قرارداد سے اگر مہر ادا ہو چکا تھا تو اسکو واپس کر کے اور اگر غیر موؤدی ہوتا تو
اس سے دست برداری کر کے افتراق کرا سکتے تھے اس طریقہ کا نام خلع تھا جس کے
لفظی معنی اُتار ڈالنے کے ہیں اور اس کے ذریعہ سے رشتہ ازدواج کامل طور سے
زائل ہو جاتا تھا۔

طلاق کا اثر

ایک عورت جو طلاق۔ ظہار۔ ایلا۔ یا خلع کے ذریعہ سے کامل
طور سے جدا ہو جاتی تھی اس کو دوسرے شخص سے نکاح کرنیکا
اختیار ہوتا تھا مگر وہ ایک مدت معین کے گزر جانیکے بغیر جو عدۃ کے نام سے
موسوم ہے ایسا نہیں کر سکتی تھی یہ احتیاط بظاہر اس بچہ کے فائدہ کے لئے عمل میں
آتی تھی جو ممکن ہے کہ اس کے رحم میں ہو۔ لیکن اسلام سے قبل عرب بعض اوقات
حاملہ عورتوں کو بھی طلاق دیدیتے تھے اور اسکو دوسرا شخص طلاق دینے والے کی
رضامندی سے اپنے نکاح میں لے آتا تھا شوہر کی وفات کی حالت میں 'عدۃ'
کی مدت ایکسال مقرر تھی۔

صحیح النسبی

اولاد کی حیثیت کا تعین نہ صرف نکاح بلکہ ہر دو عورت کے
دوسری قسم کے تعلقات کی بنا پر بھی ہوتا تھا جیسا کہ بیانات
متذکرہ بالا سے مستنبط ہوتا ہے۔ باضابطہ نکاح سے جو اولاد پیدا ہوتی تھی اس کا
نسب اسکی ماں کے شوہر سے قایم کرنے میں کوئی شک و شبہ نہیں کیا جاتا تھا۔
نکاح کی دوسری صورتوں میں بچے کی ماں کو یہ حق ہوتا تھا کہ وہ اس کا نسب کسی
ایسے شخص سے متعلق کر دے جس نے اس کے ساتھ مقاربت کی ہو۔

تبنیت

عربوں میں تبنیت کا طریقہ بھی رائج اور جائز تھا۔ یہ نہیں معلوم
کہ تبنیت کے وقت کسی قسم کے رسوم بھی عمل میں آتے تھے
یا نہیں مگر اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل عام طور سے لڑکے کے والدین سے معاہدہ
کرنیکے ذریعہ سے ہوتا تھا تبنیت کے حق کی بنیاد کسی مفروضہ قانونی پر نہ تھی اور

نہ تبنی کی عمر کے متعلق کوئی قید تھی اور نہ یہ ضرور تھا کہ تبنیت میں لینے والے شخص کے کوئی غیر صحیح النسب بچہ موجود نہو۔ تبنی تبنیت میں لینے والے شخص کے خاندان میں داخل ہوجاتا تھا اور اُسی کا نام اختیار کرتا تھا اور اس کے حقوق اور قانونی ناقابلتیں سب وہی ہوتی تھیں جو ایک غیر صحیح النسب اولاد کے لئے مخصوص تھیں[1]

(۱۲) **دختر کشی** ایک عرب باپ جسقدر اولاد ذکور کا متمنی ہوتا تھا اسی قدر اناث کی پیدائش کو وہ اپنے حق میں ایک مصیبت تصور کرتا تھا اس کا ایک سبب منجملہ اور اسباب کے عورتوں کی ذلیل حیثیت تھی۔ خود رسول اللہ کے عہد میں دختر کشی کا طریقہ جاری تھا اور اکثر باپ لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی دفن کر دیا کرتے تھے۔

تملیک جائداد عام طور سے عربونکی جائداد معمولی قسم کی ہوتی تھی ان کی جائداد کا بڑا حصہ اونٹوں۔ مویشی۔ خیموں۔ کپڑوں اور چند ظروف پر مشتمل ہوتا تھا۔ سکہ کا استعمال کچھ عرصہ سے ان کو معلوم تھا غلام معمولی اور قیمتی جائداد سمجھے جاتے تھے۔ شہروں میں اچھے بنے ہوئے گھر اور دکانیں موجود تھیں اور زمین کی قدر و قیمت تھی۔ حق ملکیت شخصی تھا اور یہ لوگ مشترکہ خاندان کے اصول اشتراک جائداد سے بالکل ناواقف تھے۔ جائداد منقولہ اور غیر منقولہ میں موروثی اور مکسوبہ کی کوئی تمیز نہ تھی۔ سوائے عبادتگاہوں کے کوئی ایسی جائداد نہوتی تھی جو عامۂ خلایق کی ملک تصور کیجا سکے۔

سوائے غلاموں کے جو کہ خود اپنے مالکونکی جائداد سمجھے جاتے تھے عربوں کے رواجی قانونکی رو سے ہر شخص جائداد کے مالک ہونے کا حق رکھتا تھا عورتیں اگرچہ محروم الارث تھیں جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا مگر ان کے مالک جائداد ہونے میں کوئی امر مانع نہ تھا۔ جو کچھ ان کو اپنے شوہروں سے مہر یا ہبہ میں ملتا تھا یا جو کچھ وہ اپنے والدین یا دوسرے رشتہ داروں سے پاتی تھیں وہ کلیتاً انکی ملک ہوتی تھی۔ بعض اوقات عورتیں تجارت اور لین دین کے ذریعہ سے دولتمند ہوجاتی تھیں

[1] تفسیر احمدی صفحہ ۶۱۔

اوران میں سے بعض کے قبضہ میں زمین اور مکانات بھی ہوتے تھے۔ لیکن جبتک وہ اپنے والدین یا دوسرے ذکور رشتہ داروں یا خاوندونکی حفاظت میں ہوتی تھیں انکی ذات و جائداد محفوظ نہوتی تھی۔ اگران کا محافظ طامع یا بددیانت ثابت ہوتا تھا تو اس کا بمشکل ان کے پاس کوئی چارۂ کار تھا۔ نابالغوں اور غیر صحیح العقل لوگونکی حالت اس سے بدتر تھی۔ اور عربونکے رواجی قانونمیں ان لوگوں کو ولی یا محافظوں کی بددیانتی سے بچانے کے لئے کوئی انتظام نہ تھا۔

حق انتقال (۱۳)

عربوں میں مالک جائداد کو اپنی جائداد پر کامل اختیار ہوتا تھا۔ وہ مجاز تھا کہ بذریعۂ بیع یا ہبہ کے اپنے کل حقوق زندہ اشخاص پر منتقل کردے یا ذریعۂ عاریت۔ رہن یا اجارہ جزی یا محدود حقوق منتقل کرے۔

بیع کی مختلف شکلیں

بیع کے نام سے وہ معاہدہ کے کامل فوائد سے مستفید ہوسکتا تھا ان میں سے بعض معاملات بالکل سٹہ بلکہ جوئے کی قسم کے ہوتے تھے زمانۂ جاہلیت کے عربوں میں بیع کی مندرجۂ ذیل شکلیں رائج تھیں[۱] اس فہرست کے ملاحظہ سے اکثر اصول انتقال جائداد کی نوعیت کا پتہ چل جائیگا جو اسلامی فقہ نے قائم کئے ہیں۔

(۱) مال کی فروخت مال کے معاوضہ میں جسکو "مقایضہ" کہتے تھے اور جو فی الحقیقت باہم مال کا تبادلہ ہے

(۲) مال کی فروخت سکہ کے معاوضہ میں جو "بیع" عام طور سے رائج ہے۔

(۳) سکہ کی فروخت سکہ کے معاوضہ میں جو "صرف" یا صرافی ہے۔

(۴) بیع جس میں قیمت پیشگی دیجاتی تھی اور مال بعدہ کسی وقت حوالے ہوتا تھا یہ معاملہ "سلم" کہلاتا تھا۔

(۵) بیع بالخیار جسمیں تنسیخ کا اختیار ہوتا تھا۔

(۶) بیع قطعی یا جو منسوخ نہیں ہوسکتی۔

(۷) فروخت مال جس کی قیمت آئندہ ادا ہوگی۔

---

[۱] ہدایہ و فتح القدیر مصری جلد ۶ صفحات ۵۵-۴۹ و کشف الغمہ جلد (۲) صفحہ ۶ و ۷

(۸) "مرابحہ" جس میں بایع مال کو حقیقی لاگت اور ایک مقررہ اور مصرحہ نفع پر فروخت کر دیتا تھا۔

(۹) "التولیہ" فروخت حقیقی لاگت پر۔

(۱۰) "وضیع" مال کی فروخت لاگت سے کم قیمت پر۔

(۱۱) "مساومہ" فائدہ سے فروخت۔

(۱۲) "بیع بالقاء الحجر" مثلاً کپڑے کے چند تھان معرض بیع میں لائے جاتے تھے۔ مشتری پتھر پھینکتا تھا جس تھان پر اس کا پتھر جا کر گرتا تھا وہ مشتری کا مال ہو جاتا تھا فریقین میں سے کسی کو اس بیع کی تنسیخ کا اختیار نہ تھا۔

(۱۳) "ملامسہ" اس بیع میں مشتری کے مال کو چھو دینے سے معاملہ طے اور مال فوراً اس کی ملک ہو جاتا تھا خواہ بایع اس قیمت پر رضامند ہو یا نہ ہو۔

(۱۴) "منابذہ" اس قسم کی فروخت تھی کہ دکاندار کوئی شئی اس شخص کی طرف پھینک دیتا تھا جو بہ نیت خریداری جاتا تھا اور اُس کا یہ عمل تکمیل معاملۂ بیع کے لئے کافی ہوتا تھا۔

(۱۵) "مزابنہ" درخت پر کھجوروں کی فروخت بہ معاوضہ توڑی ہوئی کھجوروں کے۔

(۱۶) "محاقلہ" گیہوں کی فروخت بالی اور جنین کی رحم مادر میں۔

(۱۷) "معاملہ" یا "بیع الوفا" بیع کی اس شکل میں اس چیز کا بایع مشتری سے یہ کہتا ہے کہ میں قرضۂ واجب الادا کے معاوضہ میں یہ چیز تیرے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اس شرط پر کہ جب میں وہ قرضہ ادا کروں تم مجکو میری چیز واپس دیدو۔ مشتری اس چیز کے استعمال کا بغیر اجازت بایع کے مجاز نہ ہوتا تھا۔

(۱۸) وہ شکل جو (دو معاملات ایک معاملہ میں) کے نام سے موسوم تھی اور جس میں یہ شرط ہوتی تھی کہ مشتری مدت معین میں اس چیز کو پھر بایع کے ہاتھ فروخت کر دے گا۔

(۱۹) "عربون" اس بیع میں مشتری قیمت کا ایک جزء بایع کو ادا کرتا تھا اور شرط یہ ہوتی تھی کہ اگر وہ چیز پسند آئیگی تو وہ بقیہ قیمت ادا کریگا ورنہ وہ چیز

اس کو واپس کر دیگا اور جو رقم وہ ادا کر چکا ہے وہ ضبط کر لی جائیگی۔

(۲۰) بیع جس میں مبیعہ معاہدہ کے وقت بایع کے قبضہ میں نہوتی تھی مگر تکمیل معاہدہ کے لئے بعدہ اس کا مہیا کرنا اس کے ذمہ ہوتا تھا۔

اجارہ یا پٹہ

عام طور سے زمین کا اجارہ ایکسال کے لئے دیا جاتا تھا اور شاذ صورتوں میں دو یا تین سال کے لئے کسی ایسے اجارہ کا جو اس سے زیادہ مدت کے لئے دیا گیا ہو پتا نہیں چلتا ہے لگان نقد سکے یا جنس پیداوار یا گیہوں میں ادا کیجاتی تھی۔ بعض اوقات پٹہ میں یہ شرط ہوتی تھی کہ کاشت کے لئے تخم پٹہ دینے والا مہیا کریگا اور بعض اوقات تخم کا مہیا کرنا خود پٹہ لینے والے کے ذمہ ہوتا تھا پہلی شکل "مخابرہ" اور دوسری "مزارعہ" کہلاتی تھی۔ بعض اوقات یہ شرط ہوتی تھی کہ پٹہ لینے والا اپنے پاس سے تخم مہیا کرکے کاشت کرے گا اور پٹہ دینے والا اپنے حصہ میں اس قطعہ اراضی کے اس حصہ کی پیداوار لے گا جو چشمہ کے (۱۵) پاس واقع ہو یا کسی دوسرے مقررہ قطعہ کی۔ عرب درختان مثمر کو بھی ٹھیکہ پر دیا کرتے تھے [1]

قرض و ربوا

عرب سود پر روپیہ دیا کرتے تھے۔ اور کم سے کم مدینہ کے یہودیوں میں سود لینے کا طریقہ "ربوا" [2] کے نام سے اچھی طرح جاری تھا۔ اشیا کا بطور قرض کے دینا "عاریۃ" کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔ اس معاہدہ میں عاریت لینے والا اس چیز کے استعمال اور اس کی آمدنی سے مستفید ہونیکا مجاز تھا۔ مگر اس چیز کو صرف کر ڈالنے یا منتقل کر دینیکا اختیار نہ رکھتا تھا۔

انتقال جائداد ذریعہ وصیت

ایک عرب کو وصیت کے ذریعہ سے اپنی جائداد کے انتقال کا ایسا ہی کامل اختیار تھا جیسا کہ اس کو اپنی زندگی میں اس جائداد سے متعلق حاصل تھا۔ وصیتی انتقال کرنے میں اس کے اختیارات جائداد کے کسی خاص حصہ یا کسی خاص قسم کی جائداد تک محدود نہ تھے وہ جس شخص

---

[1] شرح النووی بر صحیح مسلم (مطبوعہ بولاق) جلد ۶ صفحات ۲۰۰-۴۰۵-۴۰۱

[2] شرح التفسیر الکبیر مصری جلد ۲ صفحہ ۳۵۷

کے حق میں چاہتا وصیت کر سکتا تھا اس امر میں کوئی مانع نہ تھا کہ وہ اپنی کل جائداد ایک غیر شخص کو جو دولتمند ہو دیدے اور اپنی اولاد ۔ ماں ۔ باپ ۔ اور رشتہ داروں کو افلاس کی حالت میں چھوڑ جائے یا اگر وہ چاہے اپنے ورثاء میں سے ایک وارث کو ترجیح دیکر دوسروں کو محروم کردے۔[1]

ایک عرب کے مرنے پر اس کی وہ تمام جائداد جس کو وہ منتقل نہیں کر سکتا تھا اس کے ایسے ذکور ورثاء پر منتقل ہوتی تھی جو ہتیار اٹھانے کے قابل ہوتے تھے تمام اناث اور نابالغ بچے محروم رہجاتے تھے[2] وراثت کا تعین قرابت تبنیت اور معاہدہ پر ہوتا تھا۔ قسم اول میں بیٹے ۔ پوتے ۔ باپ ۔ دادا ۔ بھائی ۔ چچازاد بھائی ۔ چچا اور بھتیجے شریک تھے جو لڑکے ذریعہ تبنیت لیے جاتے تھے انکی وہی حیثیت ہوتی تھی جو متوفی کے غیر صحیح النسب بیٹوں کی ہوتی تھی ۔ تیسری قسم کے ورثاء اس دستور سے پیدا ہوئے کہ دو عرب باہم معاہدہ کر لیتے تھے کہ ان میں سے ایک کی وفات پر معاہدہ کا دوسرا فریق اس کا وارث یا اس کے متروکہ میں سے ایک معین حصہ پانے کا مستحق ہوگا ۔ جائداد قابل تقسیم میں مختلف ورثاء کے حصہ معین نہ تھے یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ ورثاء میں اگر ترتیب کا کوئی سلسلہ تھا تو وہ کیا تھا اتنا معلوم ہوتا ہے کہ متوفی کا متروکہ قبیلہ کا سردار اس کے مسلمہ ورثاء میں تقسیم کر دیا کرتا تھا ۔ ایسی حالت میں ممکن ہے کہ ہر وارث کا حصہ بلحاظ اسوقت کے حالات کے مختلف ہوتا ہوگا ۔ اور بالغ لڑکوں کا وجود غالبا لڑکیوں کے لئے موجب حرماں متصور ہوتا ہوگا بیٹیاں بہنیں اور ماں کا متروکہ میں کوئی حصہ نہ تھا لیکن جائداد بیوہ کے مہر اور بعض قبیلوں میں بدرجہ اقل اس کے نان ونفقہ کی ذمہ دار سمجھی جاتی تھی ۔

دفعہ ۲ ۔ اشاعت اسلام کے بعد کے قوانین اور اصول فقہ

عرب کی تمدنی حالت مختصراً یہ تھی جبکہ محمد صلعم نے جو کہ خود عرب اور قبیلہ قریش کے

---

[1] تفسیر احمدی صفحات ۱ - ۶ -

[2] " " ۵ - ۲۳۴ -

ایک ممتاز خاندان سے تھے اسلامی اصول کی اشاعت شروع فرمائی۔ قوانین اور قوم کے رسم و رواج میں جو ارتقا نادانستہ طور سے ہو رہا تھا اس درجہ سے گزر کر اب ہم اختیاری اور دانستہ قانون سازی کے درجہ میں داخل ہوتے ہیں جو قوموں کی ترقی میں ایک اہم درجہ سمجھا جاتا ہے۔ محمد رسول اللہ صلعم کی تلقین اسلام نہ صرف عربوں کی مقامی حکومت کے لئے تھی بلکہ اس سے عام طور سے انسانی زندگی کی ہدایت مقصود تھی یا یوں کہو کہ آپ کے قانون کے قایم کردہ اصول ایک عالمگیر مذہب کے مجموعی تجویز کے لانیفک اجزا تھے۔

اسلامی قوانین اور فقہ کی تاریخ عام طور سے چار دوروں میں تقسیم ہوسکتی ہے

اسلامی قانون کی تاریخ اسلام اور اسلامی فقہ کی اشاعت کے بعد سے چار مختلف دوروں میں تقسیم ہوسکتی ہے۔ پہلا دور آپکی ہجرت مدینہ (۶۲۲ء) سے شروع ہوکر آپکی وفات (۶۳۲ء) پر ختم ہوتا ہے۔ اس پر صحیح طور سے اسلام کے قانونی دور کا اطلاق ہوسکتا ہے جس میں آسمانی احکام نازل ہوتے تھے اور جسکی اشاعت قران کے الفاظ یا احادیث نبوی کے ذریعہ سے ہوتی رہتی تھی۔ یہی اصل بنا ہیں جن پر سنیوں کے چار مذاہب کی عمارت قایم ہوی ہے

دوسرا دور رسول خدا کی تاریخ وفات سے شروع ہوکر فقہا کے مختلف مذاہب کے قایم ہونے پر ختم ہوتا ہے۔ سرسری حساب سے اس میں اصحاب رسول اللہ اور تابعین کا زمانہ آجاتا ہے یہ زمانہ جیسا کہ کہا جاتا ہے قوانین کے جمع تعبیر اور اجماع کے غور و فکر کے ذریعہ سے انکی توسیع کا تھا۔ تیسرا دور وہ ہے جس میں قانون اور مذہب ۱۷
کے اصول اور باضابطہ تنقید عمل میں آئی اور فقہا کے چار مذاہب قایم ہوے۔ یہ دور دوسری صدی ہجری کی ابتدا سے شروع ہوکر تقریباً تیسری صدی کے ساتھ ختم ہوتا ہے۔

اس کے بعد سے فقہ اسلام کی کوئی مجتہدانہ توضیح نہیں ہوی۔ اور تمام فقہا اپنے اپنے مذہب کے بانیوں کے تالیفات کی تشریح کے دائرہ میں محدود رہے یہ فقہ اسلام کی تاریخ کا چوتھا دور ہے جس کی نسبت صحیح طور سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ختم ہوگیا ہے۔ اس زمانہ کے فقہا اور ان کے تالیفات کی کامل طور سے تفریق

اور تقسیم کی گئی ہے لیکن اس مسئلہ سے کسی قدر تفصیل کے ساتھ تقلید کے ضمن میں بحث کرنا زیادہ تر مناسب ہوگا[1]

پہلا دور اور قرآن

قرآن ان وحیوں کے مجموعہ کا نام ہے جو حضرت محمد رسول اللہ صلعم کے رسول اور پیغمبر ہونے کے بعد ان پر منجانب اللہ نازل ہوتی رہی ہیں۔ یہ وحیاں خود خدا کے خاص الفاظ میں پہونچیں اور وہ خدا کی مرضیات اور احکام پر مشتمل ہیں۔ قرآن جو کہ قدیم سے موجود تھا چھوٹے چھوٹے اجزا میں جو آیتوں کے نام سے موسوم ہیں وقتاً فوقتاً اترتا رہا۔ اکثر آیتیں جس میں احکام ہیں ایسے مقدمات میں نازل ہوئی ہیں جو فی الحقیقت اسوقت پیش آئے تھے بعض اوقات خداوند تعالیٰ نے مصلحت دیکھ کر اپنے پہلے احکام کو منسوخ فرما کر انسانوں کی ضرورتوں کے لئے مفید تر احکام قایم کر دئے۔

احادیث

دوسرا ذریعہ احکام الٰہی کا حضرت رسول اللہ صلعم کی زندگی تک حضرت رسالت پناہ کے اقوال یا حدیث تھا اکثر ایسے معاملات تصفیہ کے لئے پیش آتے تھے جن کے لئے کوئی صریح آیہ موجود نہ ہوتی تھی یا بعض امور کی توضیح اور تشریح کی حاجت ہوتی تھی ایسے مواقع پر حضرت رسالت پناہ جو ارشاد فرماتے تھے وہ 'حدیث' کے نام سے موسوم ہے اور وہ ایک مقدس ذریعہ اسناد سمجھا جاتا ہے۔ آپ کا ارشاد تمام قانونی اور مذہبی معاملات میں منجانب اللہ تھا اگرچہ ان کا اظہار خود حضرت کے الفاظ میں ہوتا تھا۔ برخلاف اسکے قرآن مجید لفظاً اور معناً خدا کا کلام ہے رسول کے اقوال اور اعمال خداوند تعالیٰ کی مرضی اور ہدایت کے مطابق تھے اور ان سے بھی قرآن کی طرح۔ صحیح اور جائز افعال کا پتا چلتا ہے۔ بعض اوقات حضرت رسالت پناہ کی پسند یا ناپسند کا اظہار بذریعہ آپکی طرز عمل کے ہوتا تھا۔ مثلاً اہل اسلام کسی دستور یا طرز عمل کے پابند تھے اور آپ نے باوجود علم کے اس کے متعلق کسی قسم کی ناپسندیدگی کا اظہار نہ فرمایا تو اسکا

[1] ملاحظہ ہو بحث آئندہ متعلقہ تقلید و اجتہاد۔

جواز تسلیم کر لیا جائے گا۔ اسی طرح سے اگر آپ کسی طرز عمل سے دیدہ ودانستہ اجتناب فرماتے رہے ہیں تو اس کی بنا پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ نے اسکو ناپسند فرمایا اور جائز نہیں رکھا۔

دوسرا دور

رسول اللہ کا انتقال جون ۶۳۲ء کو ہجرت کے گیارھویں سال ہوا۔ اور جمہور اسلامی کا مذہبی اور دنیاوی انتظام آپ کے اصحاب کے ذمہ پڑا اسوقت سے شرع اسلام کی تاریخ میں ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ آپ خاتم الانبیا تھے اس لئے اب کوئی ایسا رسول آنے والا نہ تھا جس کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ اپنے مرضیات اور اپنے احکام مسلمانوں کی ہدایت اور رہنمائی کے لئے ظاہر فرماتا مگر قرآن۔ حدیث۔ اور سنن رسول اللہ انکی ہدایت اور رہنمائی کے لئے موجود تھے۔ اگر کسی معاملہ کے متعلق قرآن کا حکم یا حدیث موجود تھی یا رسول اللہ نے اسی قسم کا مقدمہ فیصل فرمایا تھا تو اس کے تصفیہ میں کسی قسم کی دقت ہی نہ تھی لیکن حکومت کی وسعت کے ساتھ قوم کے معاملات زیادہ تر پیچیدہ ہوتے جاتے تھے اور اکثر ایسی صورتیں اور حالات پیش آتے تھے جن کے لئے احکام موجود نہوتے تھے ایسی حالت میں اصحاب رسول اللہ کو مجبوراً اپنی سمجھ سے کام لینا۔ اور ان دستوروں کو پیش نظر رکھنا پڑتا تھا جو عربوں میں جاری تھے اور جنکو رسول اللہ نے ناجائز نہیں قرار دیا تھا۔ اصحاب رسول اللہ جو رسول کی صحبتوں اور مشوروں میں شریک رہے تھے شرع اسلام کے مصالح اور اس امر سے کہ فلاں قاعدہ یا فیصلہ ان اصول کے مطابق ہوگا یا نہیں فطری طور سے واقف ہوگئے اس لئے اگر کسی خاص امر پر انکا اجماع ہو جائے تو اس کی قطعی صحت تسلیم کر لیجاتی ہے یہانتک کہ ان کی منفردہ رائیں بھی بڑی وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں۔

خلیفہ کا انتخاب جو کہ جماعت انتظامی کا اعلےٰ عہدہ دار ہوتا تھا۔

رسول خدا کی وفات کے بعد سب سے اہم مسئلہ جو قوم کو حل کرنا پڑا وہ جمہور اسلام پر حاکم مقرر کرنے کے لئے آپ کے جانشین کا انتخاب تھا۔ اس مسئلہ پر اسلامی دنیا دو مختلف فریقوں میں تقسیم ہوگئی۔ شیعہ کہتے ہیں کہ امامت یا خلافت رسول اللہ کے خاندان میں رہنی چاہئی تھی بقیہ مسلمان اس کے طرفدار ہیں کہ خلیفہ کا

انتخاب جماعۃ کا حق تھا۔ رسول اللہ کی وفات کے وقت مسلمہ واقعات تاریخی کے لحاظ سے حضرت علی کے حقوق کا علانیہ طور سے اظہار نہیں کیا گیا اور حضرت ابوبکر پہلے خلیفہ منتخب ہوئے۔ وہ حکومت کے اعلیٰ افسر اور بحیثیت امام کے جمعہ کی نماز پڑھاتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بحیثیت خلیفہ کے انتظامی شاخ کے اعلیٰ افسر تھے لیکن ان کو شاہی اقتدارات اور شاہی حقوق مطلق حاصل نہ تھے۔ وہ صرف احکام قرآنی اور اقوال رسول اللہ کی تعمیل کے ایک اعلیٰ ناظم تھے۔ ان کو قانون سازی کے متعلق بھی کوئی اختیار نہ تھا کیونکہ اسلام میں تنہا خدا ہی مقنن مانا جاتا ہے۔

قرآن شریف کا جمع کیا جانا۔

چونکہ اسلامی جماعت پر زیادہ تر ان اصول کے مطابق حکومت کرنا تھا جو اس مقصد کے لئے پہلے سے قایم ہو چکے تھے۔ اسلئے ابتدائی مسلمانوں کی توجہ قرآن کی آیتوں اور رسول اللہ کے اقوال اور سنن کو جمع کرنے کی طرف مبذول ہوی۔ حضرت رسول اللہ کے زمانہ حیات میں قرآن کی آیتیں اصحاب کے سینوں میں محفوظ تھیں یا ہڈیوں، کھجور کے پتوں اور پتھر کی تختیوں پر لکھ لی گئی تھیں۔ ایک معرکہ میں جو کہ مسیلمہ کذاب سے ہوا قراء کی ایک کثیر تعداد شہید ہو گئی۔ اس لئے حضرت عمر کی تجویز کے مطابق حضرت ابوبکر نے قرآن کو جمع کرایا۔ یہ کام زید بن ثابت کے سپرد ہوا جو کہ ہمیشہ حضرت رسول خدا کے ساتھ رہنے والے اور آپ کے کاتب بھی تھے۔ زید نے اس کام کو سنہ ۱۱ھ سے لیکر سنہ ۱۴ھ تک کر کے ختم کر دیا۔ مگر شایع ہو کر اس مجموعہ میں مختلف قرائتیں اور عبارتیں داخل ہو گئیں حضرت عثمان تیسرے خلیفہ نے ایک صحیح نسخہ کی ضرورت محسوس کر کے پھر زید سے پہلے نسخہ کی نظر ثانی کرائی اس نظر ثانی کی
تکمیل کے بعد حضرت عثمان نے باقی نسخوں کو ضایع کرا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اسوقت تک (۲۰)
صرف ایک ہی قابل وثوق اور یکساں قرآن تمام اسلامی دنیا میں رائج ہے۔

احادیث حکومت کے حکم سے جمع نہیں کرائی گئیں۔

مگر قرآن کی طرح حضرت رسول صلعم کے اقوال اور فیصلہ جات کے جمع کئے جانے کا حکومت کی طرف سے کوئی انتظام نہیں ہوا۔ اس کے جو وجوہ تھے وہ قیاس میں آسکتے ہیں یہ کام عام مسلمانوں کی دینداری اور ذاتی کوشش پر چھوڑ دیا گیا جو لوگ احادیث کے

جید عالم تھے انکو شوقین طالب علمونکی ایک ایسی روز افزوں جماعت نے گھیرلیا تھا جو رسول اللہ کی ہر حدیث کو سیکھنا اور اس کو جمع کرنا چاہتے تھے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شوق اور جوش بہت سے غلط اور نامعتبر حدیثوں کے وجود میں آنے کا باعث ہوگیا کیونکہ حضرت عمر نے اپنے زمانۂ خلافت میں اس کو روکا اور کچھ عرصے کے لئے احادیث کی روایت کی ممانعت کردی تھی۔ مگر اس کا اثر عارضی ہوا اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا علم حدیث زیادہ تر جوش اور شوق کے ساتھ حاصل کیا جانے لگا۔

محدث اور فقیہ تمام محدث لازمی طور سے فقیہ نہ تھے رسول اللہ کے اصحاب میں سے جن لوگوں نے اپنے علم اور دنیاوی اور مذہبی قوانین سے قواعد کے استخراج میں قابلیت کی وجہ سے شہرت حاصل کی انہیں سے حضرت علی۔ حضرت عمر۔ ابن عمر۔ ابن مسعود اور ابن عباس کے نام ممتاز نظر آتے ہیں اور فقہ اسلام کے بہت سے اہم اصول انھیں لوگوں کی رائے پر مبنی ہیں ابن مسعود ایک عرصۂ دراز تک کوفہ میں اور دوسرے فقہا اور محدثین مدینہ میں حدیث اور فقہ کی تعلیم دیتے رہے۔

مدینہ اور کوفہ یہ دونوں مقام اور خصوصاً کوفہ عرصۂ دراز تک مذہبی علوم کا مرکز رہا۔ ابن مسعود کے شاگردوں میں علقمہ اور اسود سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ علقمہ خطابت کے عہدہ پر مامور تھے ان کے انتقال کے بعد ان کے جانشین اسود قرار پائے۔ اور اسود کے انتقال کے بعد یہ تعلیمی خدمت مشہور ابراہیم النخعی کو پہونچی جو کہ "فقیہ العراق" کے نام سے مشہور تھے ابراہیم کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے فقہ کے ان اصول کو جو ان کے زمانہ تک قایم ہو چکے تھے ایک مجموعہ کی شکل میں جمع کیا تھا۔ اور حماد کے پاس جن سے بعدہ امام ابو حنیفہ نے فقہ پڑھی اس مجموعہ کا ایک نسخہ موجود تھا۔ مدینہ والوں کی تعلیم میں علم حدیث پر خاص طور سے زور دیا جاتا تھا۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے (۲۱) کہ دوسرے فقہا اس علم کو نظر انداز کرتے یا اس علم کی اہمیت کو جو کہ فقہ کا ایک اہم ماخذ ہے کسی طرح گھٹاتے تھے فقہا کے لئے حدیث سے واقف ہونا لازمی تھا

اگرچہ ہر محدث فقیہ ہوتا تھا۔ حدیث کی تعلیم کا یہ طریقہ تھا کہ استاد یا خطیب اپنی جگہ پر بیٹھکر باآواز بلند کہتا تھا کہ مجھ سے فلاں فلاں شخص نے روایت کی جس نے اس کو فلاں فلاں سے سنا تھا...... کہ حضرت رسول خدا نے فرمایا...... طلبا ان احادیث کو لفظ بلفظ لکھتے جاتے تھے مع اس سلسلۂ اسناد کے جو استاد حدیث روایت کرنے سے پہلے بیان کرتا تھا۔ جس ماخذ سے روایت پہونچتی ہے اس کے بیان کا نام اسناد ہے اور جوں جوں رسول اللہ کے زمانہ سے بعد ہوتا گیا رواۃ کا یہ سلسلہ لازمی طور سے بڑھتا گیا۔

انتظام عدالت خلفائے راشدین کے عہد میں

حضرت رسول خدا کے وفات کے بعد عرصے تک کوئی شخص قضا کے عہدہ پر مقرر نہیں ہوا اور خود حضرت ابوبکر اس کام کو انجام دیتے رہے جیسا کہ اس کے قبل حضرت رسول خدا صلعم بذات خاص اس کو انجام دیتے تھے۔ لیکن جماعت کے ملکی معاملات بڑھنے لگے اور وقت تنگی کرنے لگا تو حضرت ابوبکر نے اپنے عدالتی اختیارات حضرت عمر کو سپرد کر دئیے۔ حضرت ابوبکر پہلے شخص تھے جنھوں نے خطا کارونکے لئے قید خانے قایم کئے۔ حضرت عمر۔ ان کے جانشین نے پہلا قاضی مقرر کیا اور یہ اصول نافذ کیا کہ قانون کی حکومت اعلیٰ ترین حکومت ہے اور عدالتی انتظام ایسا ہونا چاہئے کہ اس پر مطلق یہ شبہ ہوسکے کہ وہ کسی طور سے انتظامی حکومت کے تابع اور زیر اثر ہے حضرت عمر نے ایک دعویٰ ایک یہودیکے مقابلہ میں دائر کیا۔ دونوں قاضی کے محکمہ میں گئے۔ قاضی خلیفہ کو دیکھ کر تعظیماً اٹھ کھڑا ہوا حضرت عمر نے اسکو قاضی کی ناقابل معافی کمزوری قرار دیکر اس خدمت سے ہٹا دیا۔ اس کا پتا نہیں چلتا کہ حضرت عمر کے زمانۂ خلافت میں قاضیوں کے اختیارات اور حدود کی صحیح طور سے صراحت ہوئی تھی یا کوئی جدا عملہ ڈگریوں اور احکام کی تعمیل کے لئے ان کو دیا گیا تھا۔ لیکن حضرت علیؑ کے زمانہ میں جو حضرت عمر کی طرح مشہور فقیہ تھے قاضیوں کے حدود اختیارات اور قانون ضوابط میں زیادہ تر صراحت اور استقلال پیدا ہو گیا تھا۔ آپ کی شہادت سنہ ۴۰ھ میں واقع ہوئی اور اس پر خلفاء راشدین کا دور ختم ہو گیا۔ یہ دور بلحاظ فقہ کے ایسا دور ہے جو اسلامی احکام کے منشا کی سخت اتباع کی بنا پر ممیز نظر آتا ہے۔ عدالتی

اختیار یا خود خلیفہ استعمال کرتا تھا یا وہ کسی ایسے شخص کے سپرد کر دیتا تھا جو ان کو براہ راست اس کی نگرانی میں استعمال کرتا تھا۔ اسلامی حدود میں غیر معمولی تیزی سے وسعت ہوتی گئی اور اسلام کو مختلف مفتوحہ قوموں کے قوانین اور رسم و رواج سے سابقہ پڑنے لگا۔ خلفاء راشدین یعنے پہلے چار خلیفہ عملی لوگ تھے اور دنیا کا ان کو تجربہ تھا ان کے ہاتھ میں قانون نے بلا مذہب سے جدا ہونے کے اغراض عملی کے کارآمد اصول اختیار کر لئے تھے۔

فقہ اور حدیث کی تعلیم بنی امیہ کی خلافت میں

بنی امیہ کا جو خلفاء راشدین کی جگہ قایم ہوئے پہلا کام یہ تھا کہ انھوں نے دار الخلافت کو ملک عرب سے دمشق میں منتقل کر دیا اگرچہ وہ بحیثیت خلیفہ کے حکومت کرتے تھے مگر وہ عام طور سے مذہبی قوانین کی واقفیت میں نام آور نہ تھے۔ بہ استثنائی عمر ابن عبد العزیز کے جو نہ صرف اپنے سخت زہد و اتقا بلکہ فقہ اور حدیث کے وسیع معلومات کی بنا پر اس گروہ میں غیر معمولی طور سے ممیز اور ممتاز تھے حدیث میں بہت سی روایتیں ان کی سند سے کیجاتی ہیں۔

فقہ کی تعلیم کا آغاز بطور فن کے

اگرچہ عدالتی کام ابتک قاضیوں کے سپرد تھا مگر بنی امیہ کے عہد میں فقہ کی ترقی اور اس کا نشو و نما ایسے مدرسوں اور استادوں کی تعلیم گاہوں میں ہوا جن کو عدالت کی عملی کارروائیوں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس پر بھی فقہ کی تعلیم کے شوق میں کوئی کمی نہ تھی۔ بنی امیہ کے آخر زمانہ میں اس پر کم سے کم عراق وغیرہ میں علوم الہیات اور یونانی منطق کا جو حال ہی میں جاری ہوئے تھے بہت بڑا اثر پڑا۔ اس جدید علمی مذاق میں جو پیدا ہو گیا تھا ہمکو اسلامی فقہ کے فن کی ابتدا تلاش کرنی چاہئے۔

بعضوں کا قول ہے کہ واصل ابن عطا بانی فرقۂ معتزلہ نے پہلی مرتبہ فقہ کو مختلف مضامین میں تقسیم کیا اصطلاحات استعمال کئے اور فقہ کے مختلف ماخذ مرتب کئے۔

خلفائے بنی عباس کی اس فن کی سرپرستی

بنی امیہ کے زوال کے بعد بنی عباس ۱۳۲ھ میں حکمراں ہوئے۔ ان کی حکومت کے ساتھ فقہ کی تعلیم کو اور زیادہ زور ہو گیا۔ خلفاء بنی عباس علم و فضل کے سرپرست تھے اور فقہا کی

خاص طور سے تربیت اور دلجوئی کرتے تھے۔ ممکن ہے کہ اس میں ایک درجہ تک انکی مصلحت ملکی کو بھی دخل ہو۔ ان کا دارالسلطنت بغداد علم و فضل کا مرکز بن گیا اور اس میں حجاز۔ شام اور عراق کے دوسرے حصوں کے فقہا اور محدثین آکر جمع ہو گئے۔ خلفائے بنی عباس نے ایسے لوگوں کو قاضی مقرر کیا جو علم و فضل اور تفقہ میں نامور تھے ان کے بڑے بڑے مشاہیر مقرر کئے اور سلطنت میں ان کا بڑا اعزاز قایم کیا۔ (۲۳)

آیا فقہ اسلام پر قانون روما کا کوئی اثر پڑا۔

اس زمانہ میں خلفائے راشدین کے زمانہ کیطرح فقہ اسلام کو پھر زندگی کے عملی اور حقیقی معاملات سے آکر سابقہ پڑا اگرچہ وہ تھوڑے ہی زمانہ کے لئے تھا۔ اور اسی زمانے میں یونانی اور شاید رومی ادبیات اور فنون نے مسلمانوں میں بڑی حد تک رواج پکڑا۔ مختلف اقوام کے ماہرین کے لئے اس امر کا دریافت کرنا یقیناً لطف سے خالی نہو گا کہ اسلامی اور رومی قوانین کے قواعد اور ان کے اصول ایک دوسرے سے کہانتک مشابہ تھے لیکن اسلامی فقہا نہ رومی قوانین کا تذکرہ کرتے ہیں اور نہ اصولاً یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فقہ اسلام کی ترکیب میں رومی قوانین کو کسی طرح کا بھی دخل تھا اس لئے کسی قدر یقین کے ساتھ بھی یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ آیا فقہاء اسلام کسی حد تک بھی رومی مقننین کے زیر بار احسان تھے یا نہیں اور اگر تھے تو کس حد تک

تیسرا دور

بنی عباس کے عہد حکومت میں اہل سنت والجماعت کے وہ چار فقہی مذاہب جو اسوقت ہمارے زیر بحث ہیں قایم ہوئے

اہل سنت والجماعت کے چار فقہی مذاہب کا قیام

ان چاروں فقہیوں کے اصول ایک ہیں صرف فروع میں اختلاف ہے مسلمانوں میں انکے مقابلہ میں صرف دوسری اہم فقہہ شیعوں کی فقہہ ہے اگرچہ شیعہ اور سنیوں کی فقہوں میں بھی جو اختلاف ہے وہ زیادہ تر بہ نسبت قانونکے عام اصول کے گزشتہ ملکی معاملات کے متعلق ہے شیعوں کی فقہ سے اس موقع پر ہمکو کوئی تعلق نہیں ہے۔

ابو حنیفہ

ابو حنیفہ النعمان ابن ثابت جو عام طور سے امام ابو حنیفہ

کے نام سے مشہور ہیں اور سنیوں کی چار فقہی مذاہب میں سے سب سے اہم مذہب کے بانی ہیں۔ بنی امیہ کے خاندان کے خلیفہ عبد الملک کے عہد ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور بنی عباس کی حکومت کے قایم ہونے کے اٹھارہ سال بعد طویل عمر (۴۴) میں انتقال کیا۔ پہلے انھوں نے علم کلام پڑھنا شروع کیا تھا مگر اس کو چھوڑ کر فقہ کی طرف متوجہ ہوگئے اور حضرت جعفر صادقؓ اور حماد کے درس میں شریک رہے مقدم الذکر آل رسول اور اپنے علم اور اتقا کے لحاظ سے مشہور تھے اور شیعوں میں امام سمجھے جاتے ہیں موخر الذکر جیسا کہ پہلے بیان ہوچکا ہے ابراہیم النخعی کے شاگرد اور فقہ کے مشہور عالم تھے۔ امام ابو حنیفہ نے جن محدثین سے حدیث سنی وہ شعبی۔ قتادہ۔ الاعمش اور دوسرے مشہور لوگ تھے جن کو اس فن میں امتیاز حاصل تھا۔ امام ابو حنیفہ غیر معمولی دل و دماغ لیکر آئے تھے اور ان کو حقیقی فقہا کی طرح باریک فرقوں میں امتیاز کرنے کا ملکہ حاصل تھا انکی قوت استدلال اور استنباط بیحد بڑھی ہوی تھی جس نے قوی حافظہ اور صحیح عقل کے ساتھ ملکر بہت کم عرصے میں انکو فقہ کی امامت کے بلند مرتبہ پر پہنچا دیا۔ طلبا ہر طرف سے آکر ان کے حلقہ درس میں شریک ہونے لگے۔ ان کے شاگردوں میں ابو یوسف۔ محمدؒ۔ اور زفر کے نام اسلامی فقہ کے فن میں ممتاز نظر آتے ہیں۔

ابو حنیفہ اہل الرای مشہور تھے

امام ابو حنیفہ کی تعلیم نے انکو اہل الرای کا خطاب دلوایا۔ اور انکا مذہب اسی لقب سے ممیز کیا جاتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے معاصرین یہ سمجھتے تھے کہ وہ استنباط نتائج فقہی میں بہ نسبت دوسرے فقہا کے احادیث سے کم اور استدلال سے زیادہ تر کام لیتے ہیں اس امر کا خیال رکھنا چاہیے کہ ان کے زمانے میں بھی فقہا سرسری طور سے دو بڑے گروہوں میں تقسیم تھے۔ خاص عرب کے فقہا اہل حدیث اور عراق کے فقہا اہل الرائے کہلاتے تھے یہ سمجھنا کہ ابو حنیفہ کو حدیث کا کافی علم نہ تھا یا وہ حدیث کو فقہ کا صحیح ماخذ نہیں تصور کرتے تھے درست نہ ہوگا ابن خلدون لکھتا ہے کہ بعض متعصبین کہتے ہیں کہ بعض ائمہ کو حدیث کا علم کم تھا اور یہی وجہ ہے کہ ان سے بہت کم حدیثیں مروی ہیں جو کچھ کہا جاتا ہے وہ مشاہیر ائمہ کی نسبت صحیح

نہیں ہوسکتا کیونکہ فقہ کی بنیاد قرآن اور سنن پر ہے اور سنن کا تلاش کرنا ان کا
ایک اہم فرض ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ان میں سے بعض لوگ اُن شرائط کی (۳۵)
سختیوں کی وجہ سے جو وہ قایم کرتے ہیں بہت کم احادیث کو تسلیم کرتے ہیں[1]
احادیث کی تنقید میں اس میں شک نہیں کہ ابو حنیفہ دوسرے لوگوں سے زیادہ تر
سخت تھے اور جن شرائط کے ساتھ وہ انکی تنقید کرتے تھے اس سے بہت سی
ایسی حدیثیں خارج ہوجاتی تھیں جن کو دوسرے لوگ صحیح تسلیم کرلیتے تھے۔ علاوہ
اس کے جو اصول انھوں نے قرار دئے تھے اس سے ایسی احادیث کا دائرہ جس سے
کوئی فقہی قاعدہ جائز طور سے مستنبط ہوسکے بہت تنگ ہوگیا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے
کہ احادیث کے اس بڑے ذخیرہ سے جو انکے زمانہ میں شایع تھا انھوں نے
صرف اٹھارہ حدیثوں پر عمل کرنا جائز سمجھا۔

قیاس

لیکن انکی زندگی کا سب سے بڑا کام فقہ کے اصول اور قواعد
کا قرار دینا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جو فقہ اس وقت موجود ہے
اس کے بانی مبانی وہی ہیں۔ انھوں نے قیاس کے مسئلہ پر بڑا زور دیا اگرچہ بطور
اصول قانون کے وہ عملی طور سے ان کے زمانے کے پہلے سے بھی کام میں لایا جاتا تھا
انھوں نے اس اصول کو بھی قایم کیا اور بڑا امتیاز دیا جس کی رو سے فقہ اسلام کے
قانونی قواعد معاملات میں کام میں لائے جانے کی حالت میں ترمیم ہوجاتے ہیں
اور جس کا نام انھوں نے استحسان رکھا جس کے لفظی معنی ترجیح کے ہیں جو بہت سے
امور میں "اصول نصفت سے" مشابہ ہے۔ ایک مثال سے "قیاس" اور "استحسان" کا فرق
بخوبی ظاہر ہوجائے گا۔ فقہ اسلام کی رو سے معاہدہ متعلقہ بیع اس صورت میں
قابل نفاذ متصور ہوتا ہے جبکہ معاہدہ کے وقت شی مبیعہ کا وجود ہو بناءً علیہ قیاس
سے استدلال کرکے یہ معاہدہ کہ کوئی کاریگر یا پیشہ ور ایک خاص قسم کا سامان
قیمت مقررہ پر تیار کرکے دیگا ناقابل نفاذ قرار پاتا ہے مگر اصول "استحسان" اس
موقع پر دخل دیکر معاملہ کو بلحاظ اس ضرورت کے کہ الناس کا طرز عمل اسی طرح پر

---

[1] ابن خلدون (مطبوعہ بولاق) جلد ا صفحہ ۳۷۱

رہا ہے اس کو جائز اور قابل نفاذ قرار دیتا ہے۔

اجماع

امام ابو حنیفہ نے مسئلہ اجماع کو بھی وہ وسعت دی جو ایکے معاصرین اسکو دینے کے لئے آمادہ نہ تھے۔ بعضوں کی یہ رائے تھی کہ اجماع کو بحیثیت ماخذ قوانین صرف اصحاب رسول اللہ تک محدود رکھنا چاہئے
بعض اس کو تابعین تک لیجاتے تھے اور اس سے آگے بڑھانا ناپسند نہیں کرتے تھے (۲۶)
امام ابو حنیفہ نے اس کو ہر زمانہ کے لئے جائز قرار دیا۔

عرف

انھوں نے مقامی رسم و رواج اور عرف عام کا بھی فقہ میں ہادی ہونا تسلیم کیا۔ الاشباہ والنظائر[1] میں درج ہے کہ بہت سے مسائل فقہی عرف اور رسم و رواج پر مبنی ہیں یہانتک کہ وہ بجائے خود فقہ کا ایک اصول مان لئے گئے ہیں۔ امام موصوف الصدر کے نزدیک دوسرے فقہا کی طرح قران اور حدیث اول ماخذ فقہ تھا بعدہ اجماع اور قیاس اور استحسان اور مقامی رسم و رواج صرف دوسرے درجہ کے ماخذ تھے۔

امام ابو حنیفہ اور انکے شاگردوں کا فقہ کو مدون کرنا اور ان کے دوسرے کام

امام ابو حنیفہ نے جو کام فقہ کے متعلق کیا اس میں انکی بہت سے قابل شاگردوں کی مدد شریک تھی جن میں سے بعض کا ذکر قبل ازیں ہو چکا ہے بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنے شاگردوں میں سے چالیس اشخاص کی ایک مجلس تدوین فقہ کے لئے قائم کی تھی۔ اس مجلس کے ارکان میں یحییٰ ابن زائدہ حفص ابن غیاث ابو یوسف۔ داؤد الطائی۔ حبان اور مندل بڑے محدث مشہور تھے۔ زفر کو قواعد فقہی کے استنباط میں بڑا ملکہ تھا۔ اور قاسم ابن نعیم[2] اور محمد عربی ادبیات کے بڑے ماہر تھے۔ اس مجلس میں وہ تمام عملی اور اصولی مسائل جو فی الحقیقت پیش آتے یا ذہن میں آتے تھے معرض بحث میں لائے جاتے تھے اور جن نتائج پر بعد کامل اور آزادانہ بحث کے ان کا اتفاق ہو جاتا تھا وہ باضابطہ

---

[1] مطبوعہ لکھنؤ صفحہ ۱۱۶

[2] یہ بظاہر قاسم ابن معن ہیں غلطی سے کتاب میں اصل ابن نعیم طبع ہو گیا ہے۔ مترجم

طریقہ سے لکھ لئے جاتے تھے اس تدوین میں تیس سال صرف ہوئے جو جو حصہ مکمل ہو جاتا تھا وہ عام طور سے شایع ہو جاتا تھا یہ پورا نسخہ ضایع ہو گیا جس سے فقہ اسلام کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا بجز اس حصہ کے جو امام ابو حنیفہ نے اس تدوین میں لیا ہوا انکی تصنیف سے کسی اور کتاب کا موجود ہونا مشتبہ ہے کیونکہ وہ فقہ اکبر کی نسبت جو عام طور سے انکی طرف منسوب کیجاتی ہے بعض باخبر علما کا خیال ہے کہ وہ ان کی تصنیفات سے نہیں ہے حدیث کا ایک چھوٹا سا مجموعہ جو انکی روایت پر مبنی ہے
اور جو مسند **امام ابو حنیفہ** کے نام سے مشہور ہے اور ایک خط جو انھوں نے اپنے (۲۷)
شاگرد **ابو یوسف** کو عہدہ قضا کے فرائض کی انجام دہی میں انکی آگاہی اور ہدایت کے لئے لکھا تھا فی زماننا موجود ہے **امام ابو حنیفہ** کو اپنے شاگرد **ابو یوسف** پر جو عرصہ دراز تک بغداد کے صدر قاضی رہے بڑا بھروسہ تھا اور وہ ان کی ذہانت علم۔ اور دنیاوی معاملات کی واقفیت کی بنا پر بیحد قدر کرتے تھے اور فقہ حنفی کے بہت سے عملی اصول سے **ابو یوسف** کے اثر کا پتہ چلتا ہے۔ محمدؒ **امام ابو حنیفہ** کے دوسرے نامآور شاگرد کثیر التصنیف تھے مگر اب صرف چند کتابیں انکی تصنیفات میں سے پائی جاتی ہیں عہدہ قضا **امام ابو حنیفہ** کو دیا جاتا تھا مگر آپ نے بلحاظ اتقاء اس کے قبول کرنے سے انکار کیا ابن ہبیرہ[لہ] کوفہ کے صوبہ دار نے ان کے کوڑے لگوائے اور بظاہر اسی بنا پر **ابو منصور** نے ان کو قید کر دیا اور اسی قید میں آپ کا انتقال ہو گیا خیال کیا جاتا ہے کہ اپکو خلیفہ کے اشارہ سے زہر دیا گیا تھا۔ لوگوں میں انکی اسقدر وقعت تھی کہ آپ کے جنازہ کی نماز متواتر دس دن تک ہوتی رہی اور ہر روز تقریباً پچاس ہزار آدمی نماز پڑھتے تھے۔ ہندوستان۔ افغانستان۔ اور ترکی کے مسلمان زیادہ تر حنفی ہیں اور ان کے متبعین کا بڑا حصہ مصر عرب اور چین میں بھی پایا جاتا ہے۔

امام مالک

امام ابو حنیفہ کا زمانہ فقہا کا زمانہ تھا۔ مدینہ میں جہاں رسول اللہ صلعم نے اپنا کام ختم کر کے رحلت فرمائی ایک اور ممتاز فقیہ پیدا ہوئے جنکا نام **مالک بن انس** تھا یہ ہمکو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلعم کی رحلت

لہ۔ بظاہر ابن ہبیرہ سے فاضل مولف کی مراد یزید بن عمر بن ہبیرہ ہے کیونکہ مروان نے اپنے زمانہ حکومت میں اسکو کوفہ کا گورنر مقرر کیا تھا۔ دیکھو سیرۃ النعمان مولانا شبلی مطبوعہ مجتبائی صفحہ ۵۶۔ مترجم۔

فرمانے کے بعد سے یہ مقدس شہر علم حدیث کا مرکز تھا۔ **مالک** اسی شہر میں ۹۵ھ میں پیدا ہوئے وہیں انھوں نے پڑھا اور پڑھایا اور وہیں جو کچھ کرنا تھا کیا۔ اپنے زمانے میں وہ حدیث کے سب سے بڑے اور مستند عالم سمجھے جاتے تھے انکی اس شہرت میں امتداد زمانہ سے کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ وہ نہ صرف محدث بلکہ فقیہ بھی تھے انھوں نے جو اپنا فقہی مذہب قایم کیا وہ ان کے زمانے میں بڑا با اثر تھا۔ اسپین کے مغربی مسلمان انھیں کے مذہب کے متبع تھے اور شمال افریقہ میں اب بھی انکے متبعین کا بڑا گروہ موجود ہے محمد نے جو کہ امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے تین سال امام مالک سے حدیث پڑھی تھی۔ انکا مذہب امام ابو حنیفہ کے مذہب سے زیادہ مختلف نہ تھا۔

انکا رجحان احادیث اور مدینہ کے رسم و رواج کی جانب زیادہ تھا

ان کا زیادہ تر رجحان احادیث و سنن رسول اللہ اور اصحاب رسول اللہ کے عمل کی جانب تھا۔ انھوں نے رائے سے صرف اسی حالت میں کام لیا ہے جہاں دوسرے ذرائع مفقود
(۲۸) نظر آئے چونکہ انکو بہ نسبت امام ابو حنیفہ کے ان قواعد کے جاننے کے زیادہ تر مواقع حاصل تھے جو اصحاب رسول اللہ اور تابعین نے قایم کئے تھے اس لئے انھوں نے اپنے مذہب میں ان کو زیادہ تر داخل کیا۔ انھوں نے مدینہ کے رسم و رواج کو بڑی وقعت کی نظر سے دیکھا۔ یہ سمجھکر کہ وہ رسول اللہ کے وقت سے چلے آتے ہیں۔ انھوں نے امام ابو حنیفہ کے اصول استحسان کے مماثل ایک دوسرے اصول یعنی مصلحت عامہ کو استخراج مسائل کا ایک ذریعہ قرار دیا۔ فقہ کے چار ماخذوں (اربعہ ادلۂ شرعی) قران۔ حدیث۔ اجماع اور قیاس میں انھوں نے ایک پانچویں ماخذ "استدلال" کا اضافہ کیا۔ "استدلال" ان کے مذہب کے مطابق فقہی استخراج کا ایک اصول ہے جو قیاس کے حدود میں داخل نہیں ہو سکتا[۱] امام مالک ابن انس کا انتقال امام ابو حنیفہ سے (۲۹) سال بعد ہوا۔ امام مالک کا الموطا جو کہ احادیث کا مجموعہ ہے مشہور و معروف کتاب ہے اور تقریباً (۳۰۰) حدیثوں پر مشتمل ہے۔

۱؎ ۔ مختصات ابن حاجب جلد ۲ صفحہ ۲۸۰ و منخول امام محمد الغزالی غیر مطبوعہ کتب جمع کردہ بوہر۔ کتب خانہ شاہی انگلستان۔

امام شافعی

امام مالک کے شاگردوں میں سے محمدؒ ابن ادریس الشافعی نے بحیثیت فقیہ کے اپنے استاد سے زیادہ تر امتیاز حاصل کیا انکا مقام پیدائش فلسطین تھا اور وہ عبدالمطلب جد رسول اللہ کی اولاد سے تھے انھوں نے فقہ اور حدیث نہ صرف مالک ابن انس سے پڑھی بلکہ دوسرے مشہور علماء فقہ سے استفادہ کیا جن میں محمدؒ امام ابوحنیفہ کے شاگرد بھی شریک ہیں امام شافعی سے کم عمری ہی میں غیر معمولی طباعی اور ذہانت کے آثار نمایاں ہونے لگے اور وہ ابھی نوجوان ہی تھے کہ انھوں نے اصول فقہ کا درس دینا شروع کر دیا جسکی وجہ سے انکی شہرت ہر طرف پھیل گئی اور ان کے مسائل بکثرت رائج ہوگئے جس فقہی مذہب کے وہ بانی ہوئے اس کے متبعین بلحاظ تعداد اور اہمیت کے صرف امام ابوحنیفہ کے متبعین کے بعد ہیں

حدیث اور قیاس کے استعمال میں انھوں نے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے بین بین راستہ اختیار کیا۔

وہ اپنے صلابت رائے اور اعتدال نظر کے لئے مشہور ہیں اور اگرچہ ان کا شمار اہل حدیث میں ہوتا ہے مگر انھوں نے بہ نسبت امام مالک کے احادیث کی زیادہ تر سختی سے تنقید کی اور قیاس سے زیادہ تر کام لیا انھوں نے بہ نسبت امام مالک کے اجماع کو وسیع کر دیا اور رسول اللہ کے اس مشہور مقولہ کی کہ میری امت کا (۲۹) غلطی پر ہرگز اجماع نہ ہوگا زیادہ تر فیاضی اور قابل عمل طریقہ سے تعبیر کی۔ لیکن انھوں نے امام ابوحنیفہ کے استحسان[1] کے مسئلہ کو ترک کر کے امام مالک کے استدلال کو پانچواں ماخذ تسلیم کیا۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے علم الاصول پر کتاب لکھی۔ ان کے مذہب کے متبعین کا بڑا مرکز مصر ہے اگرچہ وہ لوگ افریقہ۔ عرب۔ اور کچھ ہندوستان خاص کر بمبئی اور مدراس میں بھی پائے جاتے ہیں

امام احمد ابن حنبل

امام شافعی کے درس میں جو طلبا شریک تھے انھیں میں ابوعبید اللہ احمد ابن حنبل جو امام حنبل کے نام سے مشہور ہیں شریک تھے جو سنیوں کے چوتھے اور آخر فقہی مذہب کے بانی ہوے وہ ۱۶۴ھ میں بمقام بغداد پیدا ہوے اور مختلف استادوں سے پڑھا جس میں امام شافعی بھی شریک ہیں

[1] المنخول صفحات ۵-۲۱۳ و ۲۲۹ -

فقیہ سے زیادہ محدث تھے۔

ان کے تمام حالات سے جو ہم تک پہنچتے ہیں یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہ نسبت اصول فقہ کے زیادہ تر حدیث کے عالم تھے۔ بحیثیت محدث اور عالم دینیات کے انکی بیحد شہرت تھی۔ اور انکو اسقدر حدیثیں یاد تھیں کہ اُس زمانہ میں بھی انکا مقابلہ کوئی شخص نہیں کرسکتا تھا۔ فقہی مسائل میں وہ احادیث کا نہایت سختی کے ساتھ اتباع کرتے تھے اور جسقدر وہ احادیث کام میں لائے ہیں شاید ہی کوئی اور امام کام میں لایا ہو۔ ان کی تعبیر لفظی اور بے گنجائش ہوتی تھی بعضوں کے نزدیک انھوں نے اجماع اور قیاس[1] کے حدود کو بیحد تنگ کردیا۔

وہ بڑے متقی اور مضبوط رائے کے شخص تھے الٰہیات کے بعض مسائل میں وہ اپنی رائے پر سختی کے ساتھ جمے رہے اور جو رائے دربار میں رائج تھی اس سے اختلاف کرتے رہے جس کی بنا پر خلیفہ مامون نے انکو قید کردیا تھا۔ اس بے جا سختی نے انکی منزلت اور عظمت لوگوں کے دلوں میں اور زیادہ بڑھا دی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کا انتقال ۲۴۱ھ میں ہوا اور ان کے جنازہ میں آٹھ لاکھ مرد اور ساٹھ ہزار عورتیں حاضر تھیں۔ ان کے متبعین جو مزاحم ترقی اور تکلیف دہ سمجھے جاتے تھے وقتاً فوقتاً ستائے جاتے رہے۔ اب اس مذہب کے بہت کم لوگ متبع ہیں۔ اور جو ہیں وہ صرف عرب کے بعض حصوں میں پائے جاتے ہیں۔ امام حنبل نے فقہ میں خود کوئی کتاب نہیں لکھی اور مجھکو صرف ایک کتاب دستیاب ہوی ہے جسمیں اس مذہب کے مسائل درج ہیں دوسرے مذاہب کے کتب فقہ میں انکی رائے کا کہیں کہیں حوالہ مل جاتا ہے۔ انکا سب سے بڑا کام پچاس ہزار حدیثوں کا مجموعہ ہے جو مسند امام حنبل کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب اب چھپ گئی ہے اور اس نے اس مضمون کی کتابوں میں ایک بیش بہا اضافہ کردیا ہے لیکن چونکہ اس کی ترتیب بلحاظ مضامین کے نہیں ہے اس لئے اسکا فائدہ حوالہ دینے کے لحاظ سے بہت کم ہوگیا ہے۔ (۳۰)

ان چار اماموں کے زمانے میں دوسرے فقہا بھی پیدا ہوئے اور ایک عرصے تک

[1] المنخول صفحہ ۱۸۹

ان کے متبعین کی تعداد کثیر رہی۔ اس گروہ میں سفیان ثوری اور داؤد الظاہری (ادیب) نے فقہ میں بڑا امتیاز حاصل کیا۔ مگر ان کے مذاہب اب مفقود ہیں اور اس موقع پر ان کے تذکرہ کی ضرورت بھی نہیں معلوم ہوتی۔ امام حنبل کے ساتھ گویا صاحب الرائے فقہا کا دور ختم ہوگیا ان کے بعد سے جو کام فقہ اور فن فقہ کو ترقی دینے میں ہوتا رہا اسکو ذیلی کام سمجھنا چاہئے۔

اُس زمانہ میں فن حدیث کی کی تعلیم

فقہا کے حالات سے قطع نظر کر کے مجھکو علم حدیث کے ان علماء کی طرف متوجہ ہونا چاہئے جو امام حنبل کے بعد ظاہر ہوے۔ یہ لوگ خود بڑے فقہا نہ تھے لیکن اس میں شک نہیں کہ جو محنتیں انھوں نے کیں اس کا بہت بڑا اثر فقہ کی ترقی پر پڑا۔ امام حنبل کے غیر معمولی تبحر اور انکی متقیانہ زندگی علم حدیث کی تحصیل کے لئے اگر کسی قسم کی ترغیب کی ضرورت تھی مزید ترغیب کا باعث ہوگئی۔ اور طلبا کا ایک نیا گروہ جس کے ممتاز ترین افراد فقہ کے ائمہ سے تمیز کئے جانے کی غرض سے ائمۂ حدیث کہلاتے ہیں مذہبی علوم کے اس مہتم بالشان شاخ کی با اصول تحقیقات میں ہمہ تن مصروف ہوگیا اس جماعت کے سر گروہ ابو عبداللہ محمد ابو اسمعیل البخاری تھے اگرچہ زہری۔ مالک اور ابن جریج احادیث کو زیادہ تر پائیدار اور قابل اطمینان شکل یعنی کتابوں کی صورت میں جمع کرنے کی مثال پیش کر چکے تھے اور فقہا عام طور سے بحیثیت ماخذ فقہ احادیث کی باضابطہ تنقید اور تنقیح کی ضرورت کا اظہار کر چکے تھے اور ان میں سے ہر ایک نے اپنی رائے کے مطابق انکی تعبیر اور استعمال کے قواعد مقرر کر لئے تھے۔ تیسری صدی ہجری کے آخر حصہ سے لیکر چوتھی صدی کے آغاز تک احادیث کے جمع اور تنقید کا کام اسی کامل حزم اور احتیاط سے تکمیل پاتا رہا جیسا کہ علم فقہ کے متعلق امام ابو حنیفہ امام شافعی۔ اور امام مالک۔ نے انجام دیا تھا۔ اس مہم کے مقدمۃ الجیش امام (۳۱) بخاری ہیں اور انکا مجموعہ سینوں میں سب سے زیادہ مستند مانا جاتا ہے۔ انکی کتاب میں تقریباً سات ہزار حدیثیں درج ہیں جو انھوں نے چھ لاکھ احادیث میں سے بطور صحیح کے منتخب کی ہیں۔ ان کا انتقال ۲۵۶ھ (۸۶۹ء) میں ہوا۔ بخاری کے پہلو بہ پہلو اور اسی میدان میں اور انھیں با اصول طریقوں پر اگرچہ انسے علیحدہ طور سے مسلم ابن الحجاج

نے بھی جو نیشاپور کے رہنے والے تھے اور جو کہ مسلم کے نام سے مشہور ہیں یہ کام شروع کیا۔ ان کا انتقال ۲۶۱ھ (۸۷۴ء) میں ہوا۔ مسلم کا مجموعہ اگرچہ بخاری کے مجموعہ سے حجم میں کم ہے مگر وہ کسی طور سے بخاری کے مجموعہ سے کم مستند نہیں کہا جا سکتا۔ اور اہل سنت والجماعت کے چھ صحیح مجموعوں "صحاح ستہ" میں سے یہی دو مجموعے "صحیحین" کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ بقیہ چار مجموعے ترمذی (متوفی ۲۷۹ھ یا ۸۹۲ء) ابو داؤد (متوفی ۲۷۵ھ یا ۸۸۸ء) ابن ماجہ (متوفی ۲۷۳ھ یا ۸۸۶ء) و نسئی (متوفی ۳۰۳ھ یا ۹۱۵ء) کے جمع کئے ہوئے ہیں۔ ان سب لوگوں نے بطور خود علیحدہ علیحدہ کام کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر ایک حدیث کئی کئی مجموعوں میں پائی جاتی ہے اور جس قدر زیادہ مجموعوں میں وہ پائی جاتی ہے اسیقدر وہ زیادہ مستند سمجھی جاتی ہے۔ بخاری، مسلم اور دوسرے محدثین نے استقدر احتیاط اور محنت سے احادیث کی تنقید کا کام انجام دیکر ملت اسلامیہ کی بڑی خدمت کی۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اگر کوئی حدیث ان میں سے کسی ایک مجموعہ میں (بشمول بخاری یا مسلم کے بھی) پائی جاتی ہے تو اہل سنت والجماعت میں ہمیشہ اسکی صحت تسلیم کر لیجاتی ہے۔ اہل سنت والجماعت کے فقہا۔ فقہی مسایل میں اس سے زیادہ کسی امر میں مختلف الآرا نہیں رہے ہیں کہ آیا فلاں حدیث صحیح سمجھی جائے یا نہیں اگرچہ وہ ایسی ہو کہ اسکی صحت کی نسبت ان محدثین میں سے کسی ایک یا ایک سے زیادہ اصحاب نے اطمینان دلایا ہو۔

(۳۳) **حدیث کا اثر فقہ پر** یہ امر اس موقعہ پر قابل بیان ہے کہ فقہ اسلام پر بخاری اور مسلم کا بہت بڑا اثر پڑا اگرچہ سرسری نظر میں وہ محسوس نہ ہوتا ہو۔ انکی محنتوں نے بلا واسطہ فقہائے حجاز یعنی اہل حدیث اور خصوصاً شافعی اور مالکی مذاہب کو جیسا کہ فطری طور سے خیال کیا جا سکتا تھا تقویت دینے میں بڑی مدد کی۔ اگرچہ بواسطہ اور کم و بیش غیر محسوس طریقہ سے انکا اچھا خاصہ اثر اہل الرائے یعنی فقہائے عراق پر بھی پڑا جس میں خاص طور سے امام ابو حنیفہ کا نام لیا جاتا ہے۔ اس نے فقہا کے دونوں گروہوں کو قریب الخیال کر دینے میں بڑی مدد دی یہانتک کہ فقہائے حنفیہ کی معتبر کتابوں میں اپنی رائے کی تائید میں صحاح ستہ کی حدیثوں کا متواتر اور قدم قدم پر حوالہ دیا جاتا ہے۔ انکا جب اس امر پر خیال کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ ایسے زمانہ میں

تھے کہ سنن رسول اللہ تابعین کے حافظوں میں تازہ تھے اور ان کو اپنے زمانہ کے تقریباً تمام سر برآوردہ محدثین سے ملنے کا اتفاق ہوا تھا اور اس پر انھوں نے جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے صرف سترہ یا اٹھارہ حدیثوں کو صحیح تسلیم کیا۔ اور ان کے متبعین نے ان کے بعد سے جسقدر احادیث کو صحیح تسلیم کر کے ان کے مطابق عمل کیا ہے ان کی تعداد سیکڑوں ہے تو اس نتیجے پر پہنچے بغیر چارہ نہیں رہتا کہ مذہب حنفی کی معیار اور رائے میں امام بخاری اور ان کے ساتھیوں کے اثر سے بہت بڑی تبدیلی واقع ہوی۔ اگرچہ امام بخاری۔ امام ابو حنیفہ کے مسائل کے سخت مخالف تھے اور انھوں نے اپنی جمع کردہ احادیث سے اس امر کے ظاہر کرنے میں بڑی کوشش کی کہ بہت سے مسائل میں جو رائے احناف نے قایم کی ہے وہ غلط ہے تاہم امام بخاری کا نام اور ان کا مجموعہ حنفیوں میں بڑی وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جس طرح حنفی اہل حدیث کی طرف جھکے اور فقہ کے مسائل میں زیادہ تر احادیث کی طرف رجوع کرنے لگے اسیطرح فقہاء اہل حدیث نے تعبیر اور استنباط کے اُن طرق کے استعمال کی طرف زیادہ تر رجحان ظاہر کیا جن کے قایم اور اعلان کرنے والے سب سے زیادہ امام ابو حنیفہ تھے۔ اُس نے دو گروہوں کو ملا کر "جامعین بین الحدیث والفقہ" کی ایک جدید جماعت قائم کردی اب یہ دیکھنا باقی رہجاتا ہے کہ مسئلۂ تقلید بحالت موجودہ اہل سنت والجماعت کے چار فقہی مذاہب کے اختلافات کو کہانتک مضبوط کر کے اس اعتدال اور باہمی رواداری کو جو نہایت خوشنما تھی زایل کر دینے میں کامیاب ہوتا ہے۔ (۳۴)

قرآن کی تعلیم اور فن تفسیر

اس موقع پر یہ بیان کرنا مطلق بیجا نہو گا کہ علم قرآن کی طرف بھی جو کہ تمام قوانین کا اول ماخذ ہے مسلمانوں کے بعض بڑے بڑے طباع اور ذہین لوگوں نے توجہ کی اور فن تفسیر فطری طور سے بیحد اہمیت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ مختلف تفسیریں جو لکھی گئی ہیں۔ طبری (متوفی ۳۱۰ھ یا ۹۲۲ء) زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ یا ۱۱۴۳ء) بیضاوی (متوفی ۶۸۵ھ یا ۱۲۸۶ء) غزالی (متوفی ۵۰۵ھ یا ۱۱۱۱ء) جلالین (جنمیں سے ایک کا انتقال ۱۲۵۹ء میں ہوا) اور فخر الدین رازی کی تفسیریں مشہور ہیں اس فہرست میں تفسیر احمدی کا اضافہ کیا جا سکتا ہے یہ صرف آیات احکام کی ایک مفید تفسیر ہے اُسکے

مصنف احمد عرف ملا جیون ہیں جو عالمگیر کے معاصر تھے اس سلسلہ میں اس امر کا خیال رکھنا چاہئے کہ مفسرین مثل محدثین کے خواہ اپنے دائرہ میں کتنی ہی سربرآوردہ کیوں نہوں اپنی اس حیثیت سے زمرۂ فقہا میں تسلیم نہیں کئے جاتے ہیں۔

فن قانون

اب ہم پھر فقہا کے حالات کی طرف توجہ کرتے ہیں جو کام تیسرے دور کے سربرآوردہ فقہا خاصکر امام ابوحنیفہ۔ امام شافعی۔ امام مالک نے کیا وہ دو قسم کا ہے۔ انھوں نے نہ صرف بہت سے فقہی احکام کے ماخذ کا پتہ چلایا بلکہ وہی علم الاصول کے قواعد کے موجد بھی ہوئے۔ اصول کے لغوی معنی جڑوں کے ہیں اور ”علم الاصول“ یا فن اصول اسی قانونی فن کا نام ہے جو زیادہ تر قانون کے ماخذوں اور اسکے متعلقہ امور سے بحث کرتا ہے برخلاف ”علم الفروع“ کے (فروع کے لفظی معنی شاخوں کے ہیں) جو اہل اسلام میں مادی فن قانون کا نام ہے علم الاصول یورپ کے ”جورسپروڈنس“ کے مقابل ہے اگرچہ یہ نہیں کہا جاسکتا جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا کہ ان کے موضوع بالکل یکساں ہیں۔ یورپ کے جورسپروڈنس کے برخلاف اور خصوصاً اس تصور کے جو مسٹر ہالنڈ اور ان کے ہمراہی مقننین نے اس فن کے متعلق قایم کیا ہے، اصول محض باضابطہ فن نہیں ہے۔ اگرچہ اس کے دائرہ (۴۴) مباحث میں قانون کے مختلف آرا اور عام مسایل پر بحث۔ اور بربنائے حقوق و فرائض انسانی افعال کے متعلق قانون کا استعمال۔ اور قانونی تصورات کی تقسیم بھی داخل ہوجاتی ہے لیکن اس فن کا خاص موضوع اور غایت قرآن اور حدیث کی عبارتوں کی تعبیر کے قواعد سے بحث کرنا۔ اور یہ بتانا کہ اجماع کسطرح ہوتا ہے اور ان قوانین کو جو ان تین ذرائع سے قرار پاتے ہیں قیاساً ان صورتوں سے متعلق کرنا ہے جن پر قران و حدیث کے الفاظ بصراحت حاوی نہیں ہوتے مگر جو ان کے منشا میں داخل ہوتے ہیں۔

اسلامی سلسلۂ نظام میں اس فن کی جو ضرورت ہے وہ ظاہر ہے۔ مسلمانوں میں جو کچھ قانون بنا وہ صرف رسول اللہ کی حیات تک بنا اس میں شک نہیں کہ اجماع کا اصول عملی مقاصد کے لئے، قانون سازی کے مساوی کہا جاسکتا ہے لیکن چونکہ یکجائی طور سے کسی مسئلہ پر غور کرنے کے لئے کوئی معین ذریعہ نہ تھا اسلئے اجماع کے ذریعہ سے قانون میں جو اضافہ ہوا وہ سست۔ غیر یقینی۔ اور غیر مساوی تھا۔ توسیع قانون کا دوسرا ذریعہ جو باقی رہگیا وہ فقہا کی تعبیر اور انکا استنباط تھا۔ اسلئے

اسلام کے قانونی نظام کے لئے ایک ایسے علم کی ضرورت جیساکہ "علم الاصول" ہے اور جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ فقہ یا علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے لازمی تھی۔ چار سر برآوردہ ائمہ جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اس علم کے اہم اصول اور مسائل میں متفق تھے جو باہم اختلاف تھا وہ صرف بعض ذیلی امور میں تھا۔

چوتھا دور

تیسری صدی ہجری کے ختم ہو جانیکے بعد اسلامی دنیا میں کوئی شخص اپنے آپ کو فقہ میں اہل الرائے (مجتہد) تسلیم کرانے میں کامیاب نہیں ہوا۔ برخلاف اس کے فقہا کی جماعتیں یکے بعد دیگرے ان کاموں کی تکمیل میں مصروف رہیں جو چار مذاہب متذکرۂ بالا کے بانی خصوصاً امام ابوحنیفہ امام شافعی اور امام مالک اس فن کے اصولی اور مادی شعبوں میں کر گئے تھے مادی شعبوں میں ان لوگوں نے اپنی توجہ ان مخصوص مسائل کی طرف مبذول کی جن پر ائمہ مذہب یا ان کے خاص شاگردوں نے بحث نہیں کی تھی اور فحول علماء کے رائیں جمع اور مرتب کرتے رہے احناف میں یہ کام قاضی خاں کے زمانے تک ہوتا رہا جن کا انتقال چھٹی صدی ہجری میں ہوا۔ جو فقہا ان کے بعد پیدا ہوئے (۳۵)
انھوں نے اس معاملہ میں اپنے فرائض کے دائرہ کو اور زیادہ تنگ کر لیا۔ اور صرف اسی امر کی تحقیقات میں مصروف رہے کہ فحول فقہا یعنی بانیان مذہب اور ان کے شاگردوں نے جو کسی خاص مسئلہ کے متعلق مختلف رائیں ظاہر کی ہیں ان میں سے کونسی رائے صحیح ہے اور ان فقہا میں باہم اختلاف کی صورتمیں کس کی رائے کو مفتی بہ قرار دینا چاہیے۔ حنفیوں کے اس گروہ میں آخر فقیہ صدر الشریعت ہوئے جو آٹھویں صدی ہجری میں تھے (متوفی ۷۵۰ھ یا ۱۳۴۹ء) اس موقع پر یہ بیان کرنا بیجا نہ ہوگا کہ ایک خیال یہ ہے کہ اب فقہ اسلام میں مزید توضیح اور تشریح کی گنجائش نہیں رہی ہے قدیم فقہا نے ہر پیش آنیوالے مسئلہ پر غور کر کے اس کے حل کے قاعدے بتا دئے ہیں۔ اس خیال کی بادی النظری طور سے نہ کوئی بنیاد ہے اور نہ وہ واقعات پر مبنی ہے یہ کہنا البتہ صحیح ہے جیساکہ مستند فقہا کی رائے ہے کہ جو اصول اسوقت تک قایم ہو چکے ہیں اگر وہ صحیح طور سے کام میں لائے جائیں تو انسے اکثر صورتوں میں مسئلہ کا جواب مل جاتا ہے۔

چودھویں صدی کے ختم پر شارحین اور حاشیہ نویسوں کا زمانہ شروع ہوجاتا ہے ان علما اور خصوصاً ان میں سے سربرآوردہ اصحاب نے شارحین کے معمولی نام سے فقہ کی جو خدمت کی تھی وہ بیش بہا اور اہم ہے۔ یہ سمجھنا کہ یہ شارحین صرف عبارت کی توضیح اور تشریح تک منحصر رہتے ہیں اور قانون میں کوئی اضافہ نہیں کرتے تھے ایسا ہی غلط ہے جیسا یہ سمجھنا کہ انگلستان کی عدالتوں کے جج اپنے فیصلوں سے قانون میں کوئی چیز نہیں بڑھاتے حقیقت یہ ہے کہ انھیں شارحین کی کتابوں سے مختلف مذاہب کے مسائل کا کامل توضیح اور تشریح کے ساتھ پتہ چلانا ممکن ہے۔ اس امر سے کسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ابن ہمام ابن نجیم، اور ابن عابدین وغیرہ کے مانند فقہا کا فقہ حنفی کی توسیع میں بہت بڑا حصہ تھا یہانتک کہ اسوقت کوئی مفتی بھی کسی حنفی مذہب کے مسئلہ کا جواب بغیر انکی کتابوں سے مدد لئے کے نہیں دیسکتا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے فقہی ادب میں کوئی بڑا حصہ نہیں لیا۔ البتہ فتاوی عالمگیری جو گیارہ صدی ہجری میں حسب الحکم اورنگ زیب مرتب ہوا اتنا بڑا علمی محنت اور تلاش کا کام ہے کہ اس کی نظیر پیش کرنے کا کوئی
دوسرا قانونی نظام دعوی نہیں کرسکتا۔ (۳۶)

علم الاصول کے مولف۔

علم الاصول کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ پہلی کتاب اس مضمون پر امام شافعی نے لکھی۔ لیکن چوتھی صدی ہجری سے پہلے یہ علم بطور علحدہ علم کے پڑھایا نہیں جاتا تھا۔ اس مضمون پر جن مشہور اور ممتاز لوگوں نے لکھا یا تالیفات کی ہیں، ان میں سے چند لوگوں کے نام ذیل میں درج کئے جاتے ہیں حنفی اصول پر لکھنے والے ابوبکر جاسوس الرازی (متوفی سنہ ۳۰ھ[ل]) فخر الاسلام بیضاوی (متوفی سنہ ۴۸۲ھ) السرخسی (متوفی سنہ ۴۸۲ھ) الکردری (متوفی سنہ ۵۶۲ھ) حسام الدین (متوفی سنہ ۷۱۰ھ) صدر الشریعت (متوفی سنہ ۷۴۷ھ) سعد الدین تفتازانی و ابن ہمام (متوفی سنہ ۸۶۱ھ) اور زمانۂ حال کے لوگوں میں محب اللہ (متوفی سنہ ۱۱۱۹ھ) اور بحر العلوم تھے۔ شافعی اصول پر لکھنے والے

ل یہ سنہ غلط ہے بظاہر صفر چھوٹ گیا ہے (مترجم)

ابوبکر محمد ابن عبداللہ (متوفی ۴۳۰ھ) - النووی (متوفی ۶۷۶ھ) تاج الدین سبکی (متوفی ۷۷۱ھ) المحلی (متوفی ۸۶۴ھ) اور احمد ابن قاسم تھے۔ مالکی اصول پر لکھنے والے ابن حاجب (متوفی ۶۴۶ھ) اور قاضی عضد (متوفی ۷۵۶ھ) تھے۔ حنبلی اصول پر لکھنے والے قاضی علاء الدین اور ابوبکر ابن زین الدین الخارجی (متوفی ۸۳۶ھ) تھے ان کتابوں میں سے جو عام طور سے دستیاب ہوئی اور مروج ہیں وہ یہ ہیں۔ احناف میں فخر الاسلام بیضاوی کی الاصول ـ صدر الشریعت کی توضیح اور اسکی شرح تلویح تفتازانی کی شافعیوں میں تاج الدین سبکی کی جمع الجوامع اور اس کی شرح المحلی کی اور اسی کا حاشیہ احمد ابن قاسم کا لکھا ہوا جو آیات البینات کے نام سے مشہور ہے ممتاز کتابیں ہیں اور مالکیوں میں ابن حاجب کی مختصر اور اس کی شرح قاضی عضد کی لکھی ہوئی سب سے زیادہ مستند سمجھی جاتی ہے۔ اس موقع پر یہ امر قابل بیان ہے کہ اگرچہ تفتازانی شافعی تھے لیکن انکی توضیح کی شرح حنفیوں میں بڑی وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی ہے حنفی اصول میں التقریر والتعبیر ابن ہمام کی جو فتح القدیر کے مولف ہیں بڑی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے اور نور الانوار مولفہ صاحب تفسیر احمدی جو المنار کی شرح اور نیز مسلم الثبوت اور اس کی شرح جو بحر العلوم نے کی ہے عام طور سے ہندوستان میں استعمال کیجاتی ہیں۔ اصول پر میں نے کوئی کتاب حنابلہ کی نہیں دیکھی یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا انکے یہاں کوئی کتاب اس علم پر تصنیف بھی ہوی یا نہیں۔

دفعہ ۳۔ شرع اسلام برٹش انڈیا میں

شرع اسلام کا نفاذ ہندوستان کی انگریزی عدالتوں سے

(۳۷) ہندوستان میں انگریزی عدالتوں کے قائم ہونے کے بعد سے شرع اسلام نے ایک نیا اور خاص پیرایہ اختیار کیا۔ اب وہ ملک کا قانون نہیں رہا ہے۔ جہانتک کہ اس کے نفاذ کا تعلق عدالتوں سے ہے وہ اہل اسلام پر بذریعہ شاہی اعلان کے نافذ کیا جاتا ہے۔ انگریزونکی ابتدائی زمانہ حکومت میں فقہ اسلام تمام سررشتوں میں نافذ رہا مگر امتداد زمانہ سے

ساتھ فقہ اسلام کے احکام متعلقہ جرائم و تعزیرات مالگزاری قبضہ اراضی۔ ضوابط۔ شہادت۔ اور جزاً انتقال جائداد یکے بعد دیگرے متروک ہوکران کی جگہ مجلس وضع آئین وقوانین کے ایکٹ قائم ہوتے گئے۔ اسوقت شرع اسلام کے احکام جہانتک کہ مسلمانوں کا تعلق ہے صرف ان کے خانگی تعلقات اور معاملات یعنی نکاح۔ طلاق۔ نان و نفقہ۔ حضانت نابالغین جانشینی اور توریث مذہبی دستور اور مراسم اور انتقال جائداد ذریعہ ہبہ۔ وصیت اور وقف میں نافذ کئے جاتے ہیں اور ہندوستان کے بعض حصوں میں شرع کا قاعدۂ شفعہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اگر مسلمانوں کے کسی خاص فرقہ میں انکے مخصوص قواعد رائج ہوتے ہیں تو عام طور سے اسی فرقہ کے متنازعین میں انھیں قواعد کی پابندی کیجاتی ہے جیساکہ پریوی کونسل نے بمقدمہ راجہ دیدار حسین[1] تصفیہ کردیا ہے جس میں ایک مسلمان کی جائداد کی توریث کا مسئلہ زیر بحث تھا۔

مفتیوں کا تقرر مسلمانوں کی شرع اسلام اور ہندوں کے دھرم شاستر کے احکام کا نفاذ تھوڑے دنوں تک ہندوستانی عہدہ داروں کے ذریعہ سے کرایا جاتا رہا جو کہ عدالتوں کے "ماہر فن مشیر" کی حیثیت سے کام کرتے تھے مسلمان قانونی مشیر مفتی اور مولوی اور ہندو قانونی مشیر پنڈت کہلاتے تھے۔ مگر عرصہ ہوا کہ ایسے ماہرین سے کام لینا نامناسب اور غیر ضروری سمجھکر ترک کردیا گیا۔ بمقدمہ ہری داس دابی بنام سکرٹری آف اسٹیٹ انڈیا[2] مسٹر جسٹس لوی جیکسن نے اسبارہ میں اس طرح اظہار خیالات کیا کہ "میں اس امر کا اقرار کرتا ہوں کہ میرے نزدیک اس ملک کے رہنے والوں کے لئے یہ منجملہ اس زمانہ کے دوسرے فواید کے ایک فایدہ یہ ہے جس کا ان کو شکر گزار ہونا چاہئے کہ اُن کی قانونی خصومات اور ان کے حقوق اور حیثیتوں کا تصفیہ پنڈتوں اور بے ضرورت بال کی کھال نکالنے والے اشخاص کے بجائے قانونی لوگوں کے ہاتھوں میں آگیا ہے۔ اور میری رائے میں جو مقدمہ ہمارے سامنے پیش ہے اس کا تصفیہ بہ آسانی نظایر کی بنا پر ہوسکتا ہے

[1] ۲ مور صاحب کی انڈین اپیل صفحہ ۴۴۱

[2] ۵ کلکتہ صفحہ ۲۲۸

بغیر اس کے کہ ہم ہبہ کے ماخذ اور مسئلہ میں سری ناتھ۔ اچیا تتند اور دوسرے لوگوں کے ساتھ ان کے توہمات کی بھول بھلیاں میں سرگرداں پھرتے رہیں۔ وقف کے ایک مسئلہ پر غور کرتے ہوئے جو اجلاس کامل کے مقدمہ بیگانی میاں بنام سکھ لال پوداری میں زیر بحث تھا مسٹر جسٹس ترپولین نے بھی انھیں خیالات کا اظہار کیا۔ بہرحال متروک نظام قانونی کے نقائص خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں اس امر کا اقرار کرنا قرین انصاف ہوگا کہ مولویوں کے جو فتوی قدیم لارپورٹوں میں پائے جاتے ہیں وہ مسائل زیر بحث میں بالکل شرع شریف کے مطابق ہیں۔

فقہ اسلام کے مسائل کے دریافت کے ذرائع

مولویوں کے عدالتوں سے علحدہ کر دیئے جانے کے بعد سے انگریزی عدالتوں میں جس طرح فقہ اسلام برتی جاتی ہے اس میں دو امور جو ایک دوسرے سے بالکل مشابہ ہیں صاف طور سے نظر آتے ہیں اول یہ کہ عدالتوں کو فقہ اسلام کے مسائل کے دریافت کرنے میں بہت وقت پیش آتی ہے۔ جسٹس مارکبی نے بہ مقدمہ خواجہ حسین بنام شہزادی ہزاری بیگم[۲] لکھا کہ شرع اسلام کے دریافت کرنے کے ذرائع جو عدالت کو حاصل ہیں وہ اسقدر تنگ اور محدود ہیں جیسا کہ میں آگے چلکر بتا دونگا۔ کہ میں اس کے متعلقہ مسائل کے تصفیہ سے بچنے کے لئے ہر ایک طریقہ کو بخوشی خاطر اختیار کرنے کے لئے آمادہ ہوں۔ اگرچہ اسوقت جسٹس مارکبی کے زمانے کی بہ نسبت اس مضمون پر زیادہ تر کتابیں حوالہ کے لئے دستیاب ہوسکتی ہیں مثلاً مسٹر سید امیر علی کی مشہور کتاب شرع اسلام اور سر رولینڈ ولسن کا "اینگلو محمڈن کوڈ" مگر باوجود اس کے اندیشہ یہ ہے کہ اسوقت بھی جب کوئی ایسا شرعی مسئلہ جس کا فیصلہ مسلسل نظائر کی بنا پر نہیں ہوچکا ہے بحث کے لئے پیش آجاتا ہے تو عدالتیں اور وکلا دونوں اس کو غیر مانوس اور اپنے آپکو اس کی نسبت یقین کے ساتھ کسی رائے قایم کرنے کے ناقابل پاتے ہیں۔ کچھ لوگ اس کو اس نظام قانونی کے پیچیدہ غیر یقینی اور مصنوعی ہونے پر

[۱] ط ۲۰ کلکتہ ۱۱۶

[۲] ۱۲ ویکلی رپورٹ ۷۔۳۴۴

محول کریں گے۔ یہ ایک اہم سوال ہے اور اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

(۳۹) شرع اسلام پر پیچیدہ غیر یقینی اور مصنوعی ہونیکا الزام۔ اس نظام قانونی پر پیچیدگی کا جو الزام لگایا جاتا ہے اس کی بڑی بنا جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہی قرار دیجاتی ہے کہ اسلام کے تمام ملکی قوانین مذہب اسلام کے اجزا ہیں۔ اسکا غیر یقینی ہونا اختلاف آرا کی بنیاد پر کہا جاتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ بہت سے مسائل میں فقہا کی رائے باہم مختلف ہے۔ مصنوعی ہونے کا الزام اکثر قواعد فقہ کی نوعیت اور ان دلائل کی بنا پر لگایا جاتا ہے جو ایسے قواعد کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں جو بجائے خود معقول اور قرین عقل ہوتے ہیں۔ پیچیدگی کے متعلق اتنا لکھنا کافی ہے کہ علم اصول فقہ کا سب سے بڑا اور اہم مقصد ان مخصوص تصورات کی تشریح کرنا ہے جو اس علم کے مختلف اجزا کو باہم ملاتے ہیں اور قوانین۔ افعال یحقوق اور فرائض کو تقسیم اور تفریق کر کے فقیہ کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ وہ خالص مذہبی امور کو قانونی امور سے امتیاز کر سکے۔ غیر یقینی ہونا ان معاملات میں کہا جا سکتا ہے جن کے لئے صریح آیہ یا حدیث موجود نہیں ہے اور جن کا اجماع سے تصفیہ نہیں ہوچکا ہے یعنے ایسے قواعد جو فقہی استخراج پر مبنی ہیں۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں کہ بہت سے فقہی مسائل اسی ضمن میں داخل ہوتے ہیں یہ امر مسلم ہے کہ فقہ میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جنمیں اختلاف آرا کی گنجائش موجود ہے اور ان میں عدالتوں کو اپنے اختیارات تمیزی کے دائرہ کو وسعت دیکر ایسے قواعد کے نفاذ کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے جن کا استعمال مخصوص حالات اور حقیقی انصاف کی ضرورتوں کے لحاظ سے مناسب معلوم ہوتا ہے یہ حالت اگر میری رائے غلط نہیں ہے تو ان تمام تکالیف کا جو مسائل کے غیر یقینی ہونے کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں کافی معاوضہ خیال کیا جا سکتا ہے خود مسلمان فقہا اس کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں اور رسول اللہ صلعم کی اس مشہور حدیث کو کہ "لوگوں میں اختلاف آرا خدا کی رحمت ہے" اس موقع پر کام میں لاتے ہیں۔ مصنوعی ہونے کا جو الزام لگایا جاتا ہے اس کی حالت یہ ہے کہ مسلمان فقہا کے خیال کے مطابق قرآن اور احادیث میں وہ تمام اصول موجود ہیں جو مذہبی ہدایت اور ملکی انتظام کے لئے کافی ہیں اور جس مسئلہ کا صراحتاً اور لفظاً ذکر نہیں ہے وہ ایسے مسئلہ سے جو لفظاً مذکور ہوا ہے بربنائے قیاس مستخرج

ہو سکتا ہے لیکن اصل اور مستخرجہ مسئلہ کا تعلق ہمیشہ قیاسی منطق کے ذریعے سے ظاہر کیا جا سکتا تھا اس خیال کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ صریح احکام کی قلت اور مختلف فقہا کی لفظی مباحث نے ان کو ایسے مسائل میں مناسبت دریافت کرنے پر مجبور کیا جن میں فی الحقیقت کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی تھی مثلاً وضو اور نابالغوں کی ولایت کے مسئلہ میں[1]۔ ان صورتوں میں دلائل کا کم و بیش مصنوعی ہونا ایک لازمی امر تھا۔ یہ امر یاد رکھنا چاہیے کہ طریقۂ استدلال خواہ کیسا ہی رہا ہو مگر نتائج مستخرجہ کی صحت کی جانچ ہمیشہ اسطرح کیجاتی ہے کہ آیا وہ کسی عام اصول یا مقصد قانون مثلاً احتیاج یا ضروریات جماعت کے مطابق ہے یا نہیں اس سلسلہ میں یہ امر بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اسلامی نظام قانون کا نشو و نما ایسے فقہا کے ذریعے سے ہوا ہے جن میں سے اکثروں کو قانون کی عملی ضروریات سے سابقہ نہ پڑا تھا اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قانون کے بہت سے مسائل جن کا استخراج فقہا نے کیا ہے خواہ وہ نصوص کی متعارف یا لفظی تعبیر پر مبنی ہوں یا قیاس پر تنگ اور مصنوعی ہیں۔ ایسے مسائل زیادہ تر قواعد شہادت۔ قانون معاہدات اور انتقال جائداد میں پائے جاتے ہیں۔

فی الحقیقت اسلامی فقہا کی تعبیر میں یہ امر عام طور سے نظر آتا ہے کہ جن امور کا تصفیہ زمانۂ حال کے نظام ہائے قانون میں عدالتوں کے اختیارات تمیزی پر چھوڑ دیا جاتا ہے وہ قانونی قواعد کی شکل میں جکڑ دیئے گئے ہیں جن میں عدالتوں کو اپنے اختیارات تمیزی کے استعمال کا کوئی موقع نہیں رہتا۔ مثلاً معاہدات یا ہرجہ کے مقدمات میں نقصان کا اندازہ کرنے میں جج کو اپنی اختیار تمیزی کے استعمال کا بہت کم موقع رہتا ہے کیونکہ خاص خاص قسم کے مقدمات میں معاوضات کی مقدار کا تعین اور تقرر کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح انگلستان کے قانون میں جو قانونی اور واقعاتی قیاسات قابل استرداد سمجھے جاتے ہیں وہ قطعی قیاسات قانونی قرار دیئے گئے ہیں اور اس طور سے ہم دیکھتے ہیں کہ شہادت کے قواعد زیادہ تر مستقل قانون کے اجزا قرار دیدیئے گئے

[1] میں باوجود تلاش کے اس مسئلہ کے دریافت کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا جسکی طرف فاضل مولف نے اشارہ کیا ہے ۱۲ مترجم

ہیں معاہدات اور انتقال جائداد کی آزادی شروط اور قیود لگا کر بہت محدود کر دی گئی ہے ان شروط اور قیود میں موثر اور اہم تر وہ ہیں جن میں مسئلۂ ربوا کی وسیع اشاعت کے آثار پائے جاتے ہیں اور جس کا مقصد یہ تھا کہ آدمی اس نقصان سے محفوظ رہے جو اندیشہ ناک اور غیر مساوی معاملات سے عاید ہوتے ہیں۔ ان نتائج کے ظہور میں آنے کا منجملہ اور اسباب کے ایک یہ سبب تھا کہ عبارت کے الفاظ پر بہ نسبت معنی کے زیادہ تر زور دینے کی طرف رجحان تھا جیسا کہ اکثر نظامہائے قانون کی ابتدائی تاریخ میں پایا جاتا ہے دوسرا سبب خود وہ زمانہ تھا جس میں عرب کے فقہا پیدا ہوئے۔ جبکہ اکثر نظامہائے قانونی میں انتقال جائداد کا حق ایسا آزادانہ تھا جیسا کہ اب ہے اور مقدمات کی تحقیقات کا ضابطہ "ارڈیل" (کھولتے ہوئے تیل اور آگ کے ذریعے سے آزمائش) کے درجہ سے آہستہ آہستہ ترقی کر رہا تھا اور ایسے مقدمات میں جن میں واقعات زیر بحث ہوتے تھے فریقین کی شہادت کا موازنہ کر کے حقیقت حال دریافت کر لینے کا خیال مقننین کے دماغ میں کم کم جاگزیں ہوتا جاتا تھا۔ شرع اسلام کے دریافت کرنے اور سمجھنے میں جو دقتیں پیش آتی ہیں میرے نزدیک انکی زیادہ تر وجہ یہ ہے کہ زمانۂ حال کے قانون پیشہ لوگ بلحاظ اپنے قلبی اور کم و بیش فطری رجحانکے اس کو زمانۂ حال کے ان مسائل اور اصول کے مطابق جن سے وہ خوب مانوس ہیں تعبیر کرنا اور سمجھنا چاہتے ہیں۔ مزید برآں بہت کم لوگ ایسے ہیں جنھیں شرع محمدی کو بطور با اصول و مکمل نظام قانون کے جزء کے حاصل کرنے کا وقت یا موقع ملتا ہے۔

کتب فقہ کے ترجمونکی دقت

جن قانون پیشہ لوگوں نے شرع اسلام کو اصل عربی میں نہیں پڑھا ہے ان کو ایک اور دقت درپیش ہوتی ہے فقہائے عرب کے مطالب کو جو شخص انگریزی زبان میں منتقل کرنا چاہتا ہے اس کو عام طور سے ایسے الفاظ کا دستیاب ہونا ممکن نہیں ہوتا جو صحیح طور سے بہت سے عربی مصطلحات کا قانونی مفہوم ادا کر سکیں۔ یہ مشکل اسوقت اور زیادہ ہو جاتی ہے جبکہ کسی ایسی کتاب کے ترجمہ کی کوشش کیجاتی ہے جو ہدایہ کی طرح نہایت مختصر عبارت میں لکھی گئی ہو اور جسمیں مصنف تمام مسائل پر یہ فرض کر کے بحث کرتا ہے کہ اسکا پڑھنے والا علم الاصول۔ قرآن حدیث۔ اور فقہی اصطلاحات کے صحیح مفہوم سے بخوبی واقف ہے فتاووں کا ترجمہ مثلاً فتاوی عالمگیری

وغیرہ اس سے آسان تر ہے یہی وجہ ہے کہ مسٹر ہملٹن کے ہدایہ کو اکثر اصل عربی سے محققانہ طریقہ پر مقابلہ کرنے کی ضرورت واقع ہوتی ہے اور مسٹر بیلی کا ڈائجسٹ بہتر رہنما ثابت ہوتا ہے۔ اس سے یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہئے کہ میں کسی طور سے بھی ہدایہ کی مسلمہ وقعت میں فرق ڈالنا چاہتا ہوں یا مجھکو مسٹر ہملٹن کی اس بیش بہا خدمت سے جو انھوں نے اپنی اس کتاب کے ذریعہ سے عدالتوں میں شرع محمدی کو کام میں لائے جانے کے متعلق کی ہے کسی طرح کا انکار ہے۔ فقہ حنفیہ کی کتابوں میں ہدایہ مستند ترین کتاب ہے اور جو شہرت اس کو حاصل ہے وہ بجا اور درست ہے سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کی عبارت کی شستگی، صفائی مسائل کی بحث میں انتہائی احتیاط اور اہتمام اولہ کے موازنہ اور نتایج کے استخراج کی تعریف کیجائے یا مولف کے وسیع علم کی جن کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی کے چالیس سال اس کتاب کی تالیف میں صرف کردئے تھے۔ ہدایہ کا ترجمہ اختصار عبارت کیوجہ سے نہایت مشکل ہے اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ مسٹر ہملٹن نے عربی سے ترجمہ نہیں کیا۔ انکی کتاب جیسا کہ معلوم ہے ہدایہ کی فارسی شرح کا ترجمہ ہے جو مخصوص ان کے واسطے تیار کی گئی تھی اس لئے مشتبہ امور میں مسٹر ہملٹن کے تحریر کی تصدیق کے لئے اصل ہدایہ اور اس کے مستند شارحین سے مدد لینے کی ضرورت واقع ہوتی ہے علاوہ بریں مسٹر ہملٹن نے فقہا کے دلائل کے بیان کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ بعض اوقات فقہا کے مستخرجہ احکام کے غلط استعمال کا باعث ہوگیا ہے۔

وہ اصول جنکے مطابق فقہی قواعد کام میں لائے جاتے ہیں۔

فقہ اسلام کے ایسے قانون پیشہ اور ججوں کے ہاتھ میں آجانے کا جنھوں نے موجودہ انگریزی نظام قانونی میں تربیت پائی ہے دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ جج فقہائے عرب کی ان رایوں (جزئیات) سے جو کتابوں میں درج ہیں لفظاً اتباع کرنے کی پروا نہیں کرتے جبکہ ایسی رائیں (جزئیات) تنگی اور زمانۂ حال کی ضروریات زندگی کی عدم متابعت کی وجہ سے حقیقی انصاف اور ایک ترقی کرتی ہوئی جماعت کی ضروریات میں حارج اور مزاحم ہوتی ہیں، چیف جسٹس گارتھ نے ایک مشہور فقرہ میں بمقدمہ ملک عبدالغفور بنام ملیکا اس امر پر بحث کرتے ہوے کہ مشاع کا مسئلہ لگان حقوق مالکانہ۔ وغیرہ کے ہبہ میں کہانتک متعلق ہوسکتا ہے لکھا ہے کہ وہ ان امور پر بحث

کرتے ہوئے ہم کو یہ امر بھول نہ جانا چاہئے کہ قانون اسلام جس کی طرف ہماری توجہ مبذول کرائی گئی ہے اور جو قدیم کتابوں میں درج ہے صدیوں قبل بغداد اور دوسرے اسلامی ممالک میں جاری ہوا تھا جو ہندوستان کی موجودہ قانونی اور تمدنی حالت کے لحاظ سے بالکل مختلف تھے۔ اگرچہ ہم ایسے مقدمات میں جو مابین مسلمانوں کے ہوتے ہیں جہانتک ممکن ہوتا ہے شرع اسلام کے احکام کی پابندی کی کوشش کرتے ہیں لیکن اول تو یہی معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے کہ فی الحقیقت وہ قواعد کیا تھے پھر ان اختلافات کے توافق کی دشواری ہے جو بکثرت بڑے مجتہدین فقہ اسلام یعنی امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں میں پائے جاتے ہیں جن کی فقہ عام طور سے ہندوستان میں رائج ہے۔ اس لئے جہانتک ممکن ہو ہم کو اس صحیح اصول کے دریافت کی کوشش کرنی چاہئے جس پر قاعدہ مبنی تھا اور پھر نصفت کے قواعد نیک نیتی۔ اور ملک کے دوسرے قوانین اور تمدنی حالات کو پیش نظر رکھ کر اس کو نافذ کرنا چاہئے"۔ یہ رائے جس طور سے بیان کی گئی ہے فقہ اسلام کے اصل اصول مستند فقہا کی رائے اور اس عملدرآمد کے مطابق ہے جو اس زمانے تک رائج تھا جبکہ فقہا خود اجتہاد کرتے تھے اور جماعت کی ضروریات سے غافل اور علٰحدہ نہیں ہوئے تھے۔ احتیاج اور تمدنی ضروریات جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا علم فقہ کے ہادی اور راس الاصول ہیں، اور انھیں کا لحاظ رکھ کر روزمرہ کے پیش آنے والے مقدمات میں احکام صادر ہونے چاہئیں۔ صرف وہ احکام اس سے مستثنیٰ ہیں جو صریح طور سے منصوص ہیں یا جن کے متعلق کوئی صحیح حدیث موجود ہے یا جن پر علماء کا اجماع ہو گیا ہے وہ بجنسہٖ نافذ کئے جانے چاہئیں ان شرائط کی پابندی کے ساتھ میری رائے میں عدالت شرع اسلام کو نافذ کرتے وقت حقیقی زندگی کے حالات اور آدمیوں کے تبدیل شدہ عادات اور طرز معاشرت کا لحاظ رکھنے کی مجاز ہے اور اس پر کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔ اس اصول پر جہانتک کہ اس کا تعلق عدالتی کارروائی سے ہے تقلید کے مسئلہ کا کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں اور اگر پڑتا ہے تو کس حد تک۔ ایسے سوالات ہیں جس سے ہم آئندہ بحث کریں گے مگر یہاں یہ امر پیش نظر رہنا چاہئے کہ ہندوستان کی انگریزی عدالتیں شرع محمدی کا نفاذ ان اقتدارات کی بنا پر کرتی ہیں جو انکو بادشاہ وقت اور واضعان قانون کے ایکٹوں کے ذریعہ سے حاصل ہیں اور جو شرائط اور قواعد

شرع محمدی میں قاضیوں اور مفتیوں کی قابلیت کے متعلق قرار دیئے گئے ہیں اور شرعی احکام کے دریافت اور نفاذ میں ان کے اقتدارات اور اختیارات تمیزی جن حدود سے محدود کر دیئے گئے ہیں ان کے پابند اصولاً زمانۂ حال کے جج نہیں متصور ہو سکتے۔ عام طور سے یہی وہ اصول ہیں جن کو پیش نظر رکھکر ہندوستانی عدالتیں شرع اسلام کے احکام کو نافذ کرتی رہی ہیں ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں یہ اصول نظر انداز ہو گئے ہوں اگر تمام نظائر بنظر تحقیق جانچی جائیں تو نتیجہ مختصراً یہ نکلیگا۔

خانگی تعلقات میں شرع محمدی کے احکام کا نفاذ

کہ عدالتوں نے بہ نسبت انتقال جائداد کے معاملات مثلاً ہبہ۔ وقف اور وصیت وغیرہ کے۔ خانگی تعلقات۔ اور توریث کے احکام میں زمانہ کے تبدیل شدہ حالات کی مدنظر ان قواعد کے نفاذ میں جو زمانۂ وسطیٰ کے مصنفین کی کتابوں میں درج ہیں اگر کسی آزادی کو دخل دیا ہے تو وہ برائے نام اور بہت ہی کم ہے۔

بدل الرحمان بنام شمس النساء[1] کے مشہور مقدمہ میں جس میں ایک مسلمان شوہر نے اعادۂ حقوق زوجیت کا دعویٰ دائر کیا تھا اس بحث کے ضمن میں کہ اس کا فیصلہ شرع اسلام کے احکام کے مطابق ہونا چاہیے جوڈیشل کمیٹی نے لکھا کہ ہمارے نزدیک مسلمانوں میں بجا طور سے اندیشہ پیدا کرا دینے کا اس سے بہتر کوئی اور طریقہ نہیں ہو سکتا کہ انکو ایک عدالتی فیصلہ کے ذریعہ سے معلوم ہو کہ ایسا قانون جس کے استعمال کا حق ان کو عطا ہو چکا ہے اور جو ان کے خانگی تعلقات میں اسقدر موثر ہے اسطرح منسوخ کیا جاتا اور پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ ججوں کے سامنے جو معاملہ پیش ہے اس کی نسبت یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اسبارہ میں شرع اسلام کے احکام عام ملکی قانون یا مہذب اور ترقی یافتہ جماعت کی ضروریات کے متضاد اور صریحاً مخالف ہیں مثلاً ایک مسلمان شوہر کا اپنی ایسی زوجہ کو جو زنا میں پکڑی جائے قتل کر ڈالنے پر اصرار کرنا۔ آغا محمد بنام کلثوم بی بی[2] کے مقدمہ میں ایک مسلمان بیوہ کے نان و نفقہ کی بحث تھی اور قرآن مجید کی آیت کے الفاظ پر

۱ ۱۱ مورس انڈین اپیل صفحہ ۵۵۱

۲ ۲۵ کلکتہ صفحہ ۹

زور دیکر یہ ظاہر کیا جاتا تھا کہ بیوہ کو علاوہ اپنے حصہ کے نان ونفقہ کا بھی حق حاصل ہے اس کی نسبت جوڈیشل کمیٹی نے حسب ذیل تحریر کیا۔ کہ ان کو اس امر پر غور کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ آیہ جو سورۃ نمبر ۲ ایہ ۱۴۱ تا ۲۴۲ میں ہے[1] کسطرح ہدایہ کے مندرجہ حکم اور بیلی صاحب کے ڈائجسٹ امامیہ کے فقرہ پیش شدہ سے مطابق ہوتی ہے اس قسم کے معاملہ میں قرآن مجید کی آیہ کا بطور خود ایسی تفسیر کرنا جو قدیم اور مستند شارحین کے خلاف ہو یقیناً غلط ہوگا۔ بورڈ نے جو زور اس قسم کے معاملہ پر دیا ہے اسکو صورت متذکرۂ بالا ہی سے متعلق نہ سمجھنا چاہئے بلکہ شرع محمدی کے انتقال جائداد کی بعض صورتوں سے بھی متعلق کرنا چاہئے جس کی نسبت بورڈ قبل ازیں تجویز کر چکا تھا۔

اہل اسلام کے خانگی تعلقات کے متعلق شرعی احکام کے تعین اور دریافت میں فقہائے اسلام کی رائے کو جو انتہائی وقعت دی گئی ہے اس کا پتہ مقدمہ مندرجہ ۱۲ ویکلی رپورٹ صفحہ ۴۰۶ سے چلتا ہے جس میں ایسی طلاق جو جبراً ڈرا دھمکا کر دلائی گئی تھی قابل نفاذ قرار پائی جسٹس جیکسن نے لکھا کہ ہم اس امر کے مجاز نہیں ہیں کہ شرع اسلام کے ایک صریح اور ایسے قاعدہ کی بجائے جس کی تائید میں کامل اسناد موجود ہوں ایسا قاعدہ مقرر کریں جو ہمارے نزدیک زیادہ تر مہذب اور مناسب ہو۔

قانون متعلقہ انتقال جائداد

انتقال جائداد کے مقدمات میں شرع اسلام کے احکام کا نفاذ جسطرح عدالتیں اور خصوصاً پریوی کونسل کراتی ہے۔ اس سے روز افزوں رجحان اسطرف معلوم ہوتا ہے کہ ان احکام کی تعبیر میں زیادہ تر آزادی سے کام لیا جائے قدیم مقدمات میں سے ایک مقدمہ چھو رالنسا بنام روشن خاں میں سر رابرٹ کالیر نے بورڈ کا فیصلہ اسبارہ میں صادر کرتے وقت کہ آیا ہبہ زندہ اشخاص کے درمیان بغیر حوالگی قبضہ کے جائز ہوگا یا نہیں (صفحہ ۱۹۶) یہ لکھا[2] ولیکن یہ امر بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک قابض جائداد اپنی زندگی میں اپنی کل

---

[1] ۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کمیٹی کی توجہ اس طرف مبذول نہیں کرائی گئی کہ جس آیہ کا حوالہ دیا جاتا تھا وہ کلام مجید کی دوسری آیہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔

[2] ۔ ۲ کلکتہ صفحہ ۱۸۴

جائداد یا اس کا کوئی جزا اپنے کسی ایک بیٹے کو دیکر قانون کے منشا کی خلاف ورزی کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ خاص خاص شرائط کی پابندی کرے اس لئے ایسے لوگوں پر جو اس قسم کی کارروائی کی صحت کے دعویدار ہوں لازم ہے کہ وہ نہایت وضاحت کے ساتھ اس امر کو ثابت کریں کہ ان شرائط کی جن کے ذریعہ سے منشائے قانونی کی خلاف ورزی کیجاتی ہے پابندی کی گئی ہے" بعد کے نظائر میں یہ امر زیادہ تر وضاحت سے بیان کیا گیا ہے کہ ان شرائط کی تعمیل کہانتک ہونی چاہئے۔ محمد ممتاز احمد بنام زبیدہ جہاں[لف] کے مقدمہ میں جوڈیشل کمیٹی نے یہ تجویز کیا کہ ہبہ مشاع یعنی جائداد غیر منقسمہ کی ہبہ کا مسئلہ ایک جماعت کی ترقی پذیر حالت کے بالکل نامناسب ہے اور اس کو تنگ سے تنگ دائرہ میں محدود رکھنا چاہئے۔ ابراہیم غلام عارف بنام سائبو[لٹ] کے مقدمہ میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے جو ایک شراکتی کمپنی کے حصوں کی ہبہ کے ضمن میں پیش تھا ججوں نے متذکرۂ بالا رائے کو بنظر پسندیدگی دیکھا اور اس پر یہ اضافہ کیا کہ مرافع کی طرف سے یہ بحث نہ تھی کہ مشاع کا مسئلہ ایسی جائداد پر فی الحقیقت حاوی ہے (یعنی نافذ کیا گیا ہے) بلکہ یہ تھی کہ اگر زندگی اور اشیا کی وہی صورت حال منطقی طور سے یہاں فرض کرلیجائے تو زیر بحث ہبہ ناجائز قرار پاتا ہے" جو اصول اس فقرہ میں بیان کیا گیا ہے وہ غالباً باقر علی خاں بنام انجمن آرا بیگم[لٹ] کے مقدمہ میں زیادہ تر وضاحت سے ظاہر کیا گیا ہے جس میں جوڈیشل کمیٹی نے جسٹس محمود کی پیش کردہ دلائل پر اس رائے کی تائید میں کہ فقہ امامیہ کی رو سے وقف ذریعۂ وصیت جائز نہیں ہوسکتا یہ لکھا ہے کہ کمیٹی کی اس تجویز میں جو لارڈ ہوب ہاوس نے صادر کی ان تمام قباحتوں کا اظہار کیا جاچکا ہے جو شرع اسلام کی قدیم کتابوں اور خود احادیث پر بھروسہ اور انکی لفظی تعبیر کرنے اور ان سے جدید قواعد کے استخراج میں عاید ہوسکتی ہیں خصوصاً ایسی حالت میں کہ مجوزہ قواعد حقیقی انصاف کے موید بھی نہوں۔ جدید کتابوں پر جو حال میں شایع ہوئی ہیں یا ان جدید منطقی نتایج پر جو قدیم اور مسلم الثبوت کتابوں سے حال میں اخذ کئے گئے ہیں اعتبار کرنے میں وہی تمام دقتیں لازم

لف۔ ۱۱ الہ آباد صفحہ ۴۶۰

لٹ۔ ۳۵ کلکتہ صفحہ ۱

لٹ۔ ۲۵ الہ آباد ۲۳۶

آتی ہیں۔ ہمارے نزدیک اس اصول کو بھی عام طور سے تسلیم کرلینا کہ جدید قواعد اس بنا پر داخل کئے جاسکتے ہیں کہ وہ زمانۂ حال کے مقننین کے نزدیک منطقی طور سے قدیم کتابوں سے خواہ وہ کیسی ہی معتبر کیوں نہوں مستخرج ہوسکتے ہیں بجید خوفناک ہوگا درآنحالیکہ خود قدیم فقہا نے وہ نتائج اُن سے مستخرج نہیں کئے ہیں۔ لارڈ ہوب ہاوس کی جس تجویز کا اس میں حوالہ دیا گیا ہے وہ ابوالفتح محمد اسحاق بنام رسومی دھر چودھری[۱] کے مشہور مقدمہ میں صادر ہوئی تھی اور اس میں یہ طے پایا تھا کہ ایسا وقف جس کا مقصد بطور خاص واقف کے خاندان اور اس کی اولاد کی پرورش ہو شرع اسلام کی رو سے جائز نہیں ہے۔ اس امر پر غور کرنے کا کہ ایسے اوقاف کے جواز کی تائید میں جو قاعدہ پیش کیا جاتا ہے اس پر کہانتک جدید استخراج کا اطلاق ہوسکتا ہے یہ موقع نہیں ہے اسوقت ہم جو کچھ دکھانا چاہتے ہیں وہ صرف اسیقدر ہے کہ شرع اسلام کے احکام کی تعبیر اور ان کا نفاذ ہندوستانی عدالتوں میں کسطرح ہوتا ہے۔

فصل دوم

اصول الفقہ۔ فقہ۔ اور فقہ کی تقسیم

اصول الفقہ کو علم الاصول بھی کہتے ہیں اور یہ اہل اسلام کا فن "جورسپرڈنس" ہے۔ علم الفرع کا دوسرا نام فقہ ہے اور یہ مسلمانوں کا مادی قانون ہے ان دونوں کی نوعیت اور مقاصد کے متعلق میں سرسری طور سے لکھ چکا ہوں۔ مگر ضرورت اس کی معلوم ہوتی ہے کہ ان فنون کی جو تعریف خود عرب فقہا نے کی ہے ان کے سمجھنے کی کوشش کیجائے۔

اصول الفقہ کی تعریف | اصول الفقہ کے لغوی معنی فقہ کی جڑ یا بنیاد کے ہیں اور اسکی تعریف

[۱] ۲۲۔ کلکتہ ۶۱۹ صفحہ ۶۳۲

اسطرح کی گئی ہے کہ وہ علم یا فن ان قواعد کا ہے جو براہ راست یا متصلہ طرق سے فن فقہ کی طرف رہبری کرتا ہے اور اس بنا پر وہ ماخذوں یا ادلۂ شرعیہ اور اس کے متعلقہ امور اور ان ماخذوں یا ادلہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے یعنی احکام اور اس کے متعلقہ امور کی نوعیت سے بحث کرتا ہے اس تعریف کے آخر حصہ کی رو سے یہ بحث حاکم ۔ حکم ۔ محکوم بہ ۔ یعنی افعال ۔ حقوق ۔ فرائض اور محکوم علیہ یعنی ان اشخاص پر جن احکام نافذ ہوتے ہیں حاوی ہو جاتی ہے۔

فقہ کی تعریف

فن فقہ کی نوعیت کے متعلق عرب مصنفین نے اس طرح بحث کی ہے کہ فقہ (جس کے لفظی معنی سمجھ یا علم کے ہیں) امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق انسان کے مالہ اور ماعلیہ کے علم کا نام ہے صدر الشریعت اس تعریف کی بحث میں لکھتے ہیں کہ اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ یہ فن جہاں تک کہ اس کا تعلق انسانی افعال سے ہے ان افعال کے نتائج سے بحث کرتا ہے ان معنوں میں کہ وہ روحانی طریقہ سے اس کے لئے مفید ہیں یا مضر یا یوں کہو کہ فقہ کا موضوع روحانی ثواب و عذاب کا علم ہے شارح موصوف لکھتے ہیں کہ اگر اس کے یہی معنی ہیں تو یہ تعریف بظاہر کلام مجید کی اس مشہور آیہ پر مبنی ہے لہا ما کسبت وعلیہا ما اکتسبت صدر الشریعت کی رائے میں اگر یہ معنی لئے جائیں تو تعریف ناقص ہو جاتی ہے کیونکہ اس حالت میں وہ ان افعال پر حاوی نہ ہوگی جو روحانی طریقہ سے نہ موجب ثواب ہیں اور نہ موجب عذاب مثلاً معاہدات بیع و اجارہ وغیرہ برخلاف اس کے اگر امام ابو حنیفہ کا مقصد مفید سے ناقابل مواخذہ اور مضر سے قابل مواخذہ افعال قرار دئے جائیں تو شارح موصوف کی رائے میں تعریف کا نقص دور ہو جاتا ہے ان معنوں میں یہ تعریف اس طور سے بھی مکمل ہو جاتی ہے کہ اگر مفید سے وہ کام سمجھے جائیں جن میں روحانی ثواب ہے اور مضر سے وہ افعال جن میں روحانی ثواب نہیں ہے اسکے علاوہ شارح کے نزدیک اس کی تعبیر میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ فقہ وہ علم ہے جس سے انسان یہ معلوم کر سکتا ہے کہ کون سے افعال جائز ہیں اور کن افعال کا کرنا اس پر واجب ہے لیکن اس کے دائرہ سے بھی وہ افعال خارج ہو جاتے ہیں جن کا عمل میں لانا ممنوع قرار دیا گیا ہے اس تعریف کی تیسرے طریقہ سے یہ تعبیر بھی ہو سکتی ہے کہ فقہ ان اشیائے علم کا نام ہے جو انسان کے لئے جائز اور جو اس کے لئے ممنوع ہیں اور جس میں افعال اور ترک افعال دونوں شامل ہیں ۔ ان معنوں میں فقہ اس علم کا نام ہے جو کہ انسان کی آزادی کی وسعت

اور اس کے حدود بتاتی ہے دوسرے الفاظ میں وہ حقوق اور فرایض کا علم ہے۔

بحث متذکرۂ بالا امام ابو حنیفہ کی تعریف کی اُس حیثیت سے کی گئی جس کا تعلق انسانی افعال سے ہے۔ لیکن تعریف کے الفاظ بتارہے ہیں کہ امام صاحب کے تصور کے مطابق جو انھوں نے اس علم کے متعلق قایم کیا اور جس کا نام انھوں نے فقہ اکبر رکھا اس کے دائرہ میں عقائد جن کا تعلق صحیح طور سے دینیات سے ہے اور علم اخلاق کے تمام اصولی مسائل داخل ہوتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ صدر اسلام میں فقہ کا مقصد عقبیٰ کے معاملات اور ان باریک خطرات اور آزمایشوں کا جو اس عالم میں انسانی طبایع پر مستولی ہیں علم حاصل کرنا تھا لیکن جیسا کہ امام غزالی نے بتایا ہے فقہ مروجہ اور مسلمہ طور سے اس وقت شرعی قانون کے قواعد تک محدود ہے[1] مصنف توضیح نے فقہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ شریعت کے ان احکام کا علم ہے جن پر عمل کرانا مقصود ہے اور جو ہمکو ذریعۂ وحی معلوم کرائے گئے ہیں یا جو بہ اجماع علماء قرار پائے ہیں یہ علم شرع کے ماخذوں سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ ان سے صحیح نتایج نکالنے کا ملکہ ہو[2] فقہاء شافعی نے فقہ کی تعریف میں لکھا ہے کہ وہ شریعت کے احکام متعلق ان افعال انسانی کا علم ہے جو مخصوص ماخذوں سے حاصل ہوتا ہے۔ اور مالکی اس کی اسطرح تعریف کرتے ہیں کہ وہ خاص معاملات میں شریعت کے احکام کا علم ہے جو دلیل کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ تعریف کے الفاظ خواہ کچھ ہوں مگر چاروں سُنّی مذاہب میں اس کا تصور ایک ہی ہے۔ اب ہم ان تعریفات کے اہم خیالات کو علیحدہ علیحدہ کر کے ان پر غور کریں گے۔

فقہائے شافعی کی تعریف میں "مخصوص ماخذوں" کے جو محدود کرنے والے الفاظ استعمال ہوے ہیں اس سے ان مقدس احکام کے علم دائرۂ فن سے خارج کرنا مقصود ہے جو مخصوص رسول اللہ کو ذریعۂ وحی حاصل تھا۔ اور شریعت کے لفظ کے استعمال سے تصورات عقلی۔ اور احساسی کو مثلاً ہمارا یہ علم کہ عالم متغیر ہے اور آگ جلاتی ہے خارج کرنا پیش نظر ہے۔ شریعت سے جس کو اسلامی مجموعۂ قوانین سمجھنا چاہئے وہ معاملات مراد ہیں جن کا علم ہمکو نہیں ہوسکتا تھا اگر شارع

---

[1] کشاف فی اصطلاح الفنون جلد ۱ صفحہ ۳۱۔

[2] توضیح کلکتہ ایڈیشن صفحہ ۱۴۔

مطلع نکرتا۔

حکم کی تعریف اور اسکے موضوعات

"حکم" مسلمان فقہا کی رائے میں وہ ہے جو خداوند تعالیٰ کی طرف سے انسان کے افعال کے متعلق بذریعہ خطاب قایم ہوتا ہے جس میں اسکی طرف سے یا تو صریح طلب ہوتی ہے یا بے غرضی یا وہ محض توضیحی ہوتا ہے۔ اس لئے پہلا موضوع علم الاصول کا ایمان ہے جس کے اہم اجزا خدا کا یقین اور ہمارے افعال پر اس کے اختیار کی تصدیق ہے۔

ایمان کی بنیاد انسانی عقل پر ہے

یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ خدا کا یقین انسان کی فطرت میں داخل ہے خود اسکا دل اور ضمیر (تنبیہ القلب) اس کا محرک ہوتا ہے۔ اور فقہا خدا کے وجود کی تصدیق کے دو اجزا قرار دیتے ہیں اول "فعل القلب" جو کہ ایک دلی کیفیت ہے اور جو کہ "عملی فعل" اقرار سے جدا ہے۔ خدا کے وجود کا علم جو کہ ایمان کی بنیاد ہے ضروری اور بدیہی علم قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس علم کے حصول کے لئے عقل کی تکمیل لازم ہے کیونکہ جب عقل روشن ہوتی ہے اسوقت حسب قول صاحب توضیح وہ صاف طور سے اس دنیا میں ایک حکیم مطلق اور حاکم ارض وسما کے وجود کے آثار دیکھ سکتا ہے۔ صحت عقل کے ساتھ انسان کو خود بخود اور بے اختیار خدا کے وجود کا علم ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر فقہاء اسلام کا بڑا گروہ اسطرف گیا ہے کہ دین محض الہامی مذاہب کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد عقل پر ہے اگرچہ اس کے اشاعت کا ذریعہ وہی مذاہب ہوئے ہیں۔

احکام کی صحت کی دلیل اور آخری بنیاد عقل ہے۔

اس کے خلاف رائے رکھنا ان کے خیال کے مطابق دائرہ میں دلیل کرنا ہے کیونکہ تمام الہامی مذاہب کی تصدیق لازمی طور سے خدا کے وجود کے قائل ہونے پر منحصر ہے۔ اس بنا پر اسلامی اصول الفقہ میں احکام کی صحت کی دلیل اور انکی آخری بنیاد انسانی عقل میں تلاش کیجانی چاہئے[۱] جو لوگ خدا کے منکر ہیں اور اس کی حکومت کے قائل نہیں ان کی حیثیت بعینہ اُن لوگوں کی سی ہے جو بقول قرآن مجید خود اپنی تکذیب آپ کرتے ہیں جو لوگ بہت سے خداؤں کو مانتے یا اس سے ایسے صفات منسوب کرتے ہیں جو ناقص اور غیر تکمیل ہیں ان کی نسبت

۱۔ دیکھو توضیح صفحہ ۳۱۸

کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے جذبات اور خواہشات کے فریب میں پھنسے ہوئے ہیں بجائے اسکے کہ صحیح عقل کی اتباع کریں اور اہل الھوی کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔

خدا کے وجود کے قائل ہو جانے کے بعد اس کے اختیار اور قدرت کو تسلیم کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ یا یوں کہو کہ اس کے اجزاء احکام کے اختیارات کو ماننا بھی ہماری فطرت میں داخل ہے جب ایسے کامل علم عقل۔ اور غیر محدود اختیارات کا وجود تسلیم کرلیا جائے جس نے بنی نوع انسان کو پیدا کیا اور اس کے استعمال اور فائدے کے لئے تمام دنیا اور اس کی موجودات کو مخلوق کیا تو اس کے احکام کو نہ ماننا ناشکر گزاری (لفظ کافر کے لغوی معنی ناشکر گزار ہی کے ہیں) اور بیوقوفی کا عمل ہوگا۔

احکام کی بنیاد وہ میثاق ہے جو خدا اور انسان میں ہوا

بعض فقہا کے نزدیک ایسے احکام کی بنیاد جو فرائض اور حقوق کے پیدا کرنے والے ہیں اس میثاق ازلی پر قایم ہے جو کہ پیدائش کے وقت خداوند تعالیٰ اور انسان میں ہوا تھا جس میں خیال کیا جاتا ہے کہ آئندہ مخلوق ہونے والی روحوں نے اپنے خالق سے اس کی فرمانبرداری کا اور خداوند تعالیٰ نے ان کے استعمال اور آسائش کے لئے تخلیق عالم کا وعدہ فرمایا تھا۔ بعض فقہا اس میثاق کو محض ایک تمثیل قرار دیتے ہیں[۱] اور بظاہر اس کا یہ مفہوم سمجھتے ہیں کہ انسان کا یہ عقیدہ کہ خدا اس کے افعال پر کامل قدرت رکھتا ہے بنی نوع انسان کی جبلت میں داخل ہے اور خود تخلیق کا یہ منشا ہے کہ جاندار کو غیر جاندار اور اعلیٰ حیات کو ادنےٰ حیات پر تفوق اور ترجیح حاصل رہے۔ اس مقولہ سے خواہ وہ حقیقی معنوں میں لیا جائے یا مجازی معنوں میں اسلامی علم اصول فقہ کے بعض خیالات کی توضیح ہوتی ہے مثلاً ''اہلیۃ الوجوب'' یعنی حقوق اور فرائض کے عاید ہونے کا مسئلہ یہ قابلیت انسان میں پیدائش کے قبل سے موجود ہوتی ہے اور جوں ہی جنین ماں کے پیٹ میں حرکت کرنا شروع کرتا ہے اس کا اظہار شروع ہو جاتا ہے۔

شریعت کے ماخذ۔ صرف خدا شارع ہے

شریعت کا قرار دینے والا سب سے پہلے خدا ہے اور اسلامی نظام شریعت میں وہی سب سے اعلیٰ شارع مانا گیا ہے۔

[۱] - تلویح صفحہ ۲۲۸۔

اشاعت شریعت بذریعۂ انبیاء۔

اور حضرت آدم کے وقت سے بذریعہ اپنے رسولوں اور انبیاء کے وقتاً فوقتاً اس عالم میں شریعت کی اشاعت فرماتا رہا ہے وحی کے یکے بعد دیگرے نازل ہونیکی ایک وجہ یہ ہے کہ انسانی ضرورتوں اور حالتوں میں تبدیلیاں واقع ہوتی رہتی ہیں جو مخلوق کی ایک لازمی صفت ہے اور اس بنا پر پہلے احکام کو منسوخ یا ترمیم کرنا پڑا مثلاً حضرت آدم اور آپ کے قریب کی نسلوں میں قرابت قریبہ باہم ازدواج کی مانع نہ تھی لیکن جب اناث کی تعداد بمقدار کافی موجود ہوگئی تو خاص خاص درجہ کے رشتہ داروں میں ازدواج کی ممانعت ہوگئی۔ مگر شریعت کے اصل اصول یعنی خدائے واحد کی اعلیٰ قدرت اور حکمت کے مرضیات کے سامنے سر جھکانے سے کبھی چشم پوشی نہیں کی گئی۔ البتہ یہ اکثر ہوا کہ لوگوں نے ان آسمانی احکام میں ردوبدل کردیا یا ان کو بھول گئے اور یہ تجدید وحی کا دوسرا سبب ہوا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے حضرت رسول اللہ صلعم کی پیدائش سے پہلے تمام آسمانی احکام میں تحریف ہوگئی تھی اور خود ان احکام کی بنیاد (یعنی خدائے واحد کی مرضی کا اتباع) متزلزل ہوگئی تھی۔

رسول اللہ کی پیمبری پر یقین۔

یہی وجہ تھی کہ حضرت محمد رسول اللہ صلعم مبعوث کیے گئے تاکہ اسلام کی اشاعت کے ذریعہ سے تمام احکام کے ابدی اصول یعنی مرضیات الٰہی کے آگے سر جھکانے کی از سر نو تجدید فرمائیں۔ اسی بنا پر ایمان کا دوسرا رکن حضرت محمدؐ رسول اللہ صلعم کی رسالت کی تصدیق قرار پائی ہے۔

قرآن و حدیث

قرآن اس کتاب کا نام ہے جس میں وہ تمام وحی جمع ہے جو خدا نے بلا واسطہ حضرت محمدؐ رسول اللہ پر نازل فرمائی اور احادیث وہ الہامی احکام ہیں جو حضرت محمد صلعم نے شریعت اور مذہب کے متعلق صادر فرمائے ہیں۔

اجماع

چونکہ ایک ملت کے فوائد کے واسطے قواعد یا احکام کی ضرورت واقع ہوتی رہتی ہے اس لئے آسمانی مقنن نے ان قواعد یا احکام کے وضع کا اختیار ملت کے ان لوگوں کو بحیثیت اجماع عطا فرمایا ہے جن میں اس کی قابلیت پائی جاتی ہے یعنی مجتہد ونکو جو احکام یا قواعد اس طور سے وضع ہوے ہیں ان کی نسبت یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ خدا کے منشاء کے مطابق ہیں اور اس طور سے احکام کی اس تعریف میں کہ وہ خدا کے نازل کئے ہوئے ہیں داخل ہو جاتے ہیں قواعد یا احکام کے اسی ماخذ کا

تاہم اجماع ہے۔ اگرچہ اصولاً مجتہد بحالت اجماع صرف احکام کی توضیح کرتے ہیں مگر جو احکام وہ اس طور سے قایم کر دیتے ہیں ان میں تقریباً وہ تمام اوصاف موجود ہوتے ہیں جو واضعان قانون کے وضع کردہ قوانین میں پائے جاتے ہیں۔ انکی صحت کی نسبت کوئی کلام نہیں ہو سکتا اور نہ انکی تائید میں جو دلائل ہیں اس سے اُن پر کوئی اثر پڑ سکتا ہے۔ یہ قیاس کہ یہ احکام قرآن اور احادیث کے اصول کے مطابق ہیں قطعی ہے۔ اس لئے وہ الہامی قوانین کے خلاف نہیں متصور ہو سکتے اور نہ ناجائز قرار دئے جا سکتے ہیں البتہ ایک اجماع کا حکم دوسری اسیطرح کے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے اس طور سے یہ کہنا بڑے درجہ تک صحیح ہے کہ اسلامی اصول فقہ میں وضع قوانین کا اختیار اجماعی صورت میں فقہا کو حاصل ہے۔ یہ اختیار اگرچہ آسمانی مقنن کا عطیہ ہے مگر تقریباً غیر محدود ہے اور چونکہ مذہب اسلام کے عقائد کے مطابق حضرت رسالت پناہ کی رحلت کے بعد سے سلسلۂ وحی منقطع ہو گیا ہے اس لئے اسلامی نظام قانون میں اس وقت وضع قانون کا ذریعہ صرف ایک اصول اجماع ہی متصور ہو سکتا ہے۔

فقہا کی منفردہ رائے یا استخراج۔

اہل اسلام کے مجموعۂ قوانین کا بڑا حصہ فقہا کی منفردہ آرا یا استخراج سے مرکب ہے جو اجماع سے علیحدہ ہے۔ فقہا بذریعۂ قیاس یا دوسری طرح جن احکام کا استخراج کرتے ہیں وہ صرف ان کے مظہر ہوتے ہیں ان کی مثبت نہیں سمجھے جا سکتے اور ایسے احکام کی صحت کا انحصار اسی پر ہوتا ہے کہ آیا وہ الہامی احکام یا اجماع کے اصول کے مطابق ہیں یا نہیں۔ یہ صرف ایک مسلمہ قاعدہ کو کسی جزیہ یعنی خاص مقدمہ سے متعلق کرنا اور اُس سے کام لینا ہے کوئی جدید قاعدہ بنانا نہیں ہے اور اس طور سے احکام کی اس تعریف میں کہ وہ منزل من اللہ ہیں یہ استخراج بھی ان مسائل کی طرح جو اجماع سے طے ہوتے ہیں داخل ہو جاتے ہیں۔ اہم فرق یہ رہتا ہے کہ یہ قیاس کہ یہ فقہی استخراج الہامی قوانین کے اصول کے مطابق ہیں قطعی نہیں سمجھا جاتا جیسا کہ اجماع کے طے کردہ احکام میں سمجھا جاتا ہے۔ ان فقہی استخراجات کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ انکی سند ظنی متصور ہوتی ہے اور جج یا فقیہ اس امر کا مجاز ہوتا ہے کہ وہ اس نوع کے احکام کے اتباع سے ابا کرے اور اگر اسکی رائے میں ان کا استخراج غلط طور سے عمل میں آیا ہو۔ یا اگر وہ کسی الہامی قانون یا اجماع کے خلاف پائے جائیں تو ان پر مطلق عمل نکرے۔ دوسرے الفاظ میں ان فقہی احکام کی شریعت اسلام میں وہی حیثیت ہے جو کہ انگریزی نظام قانونی میں ان احکام کی ہوتی ہے

جو بزریعۂ نظایر کے قایم ہوتے اور بنتے ہیں۔

تعامل اور عرف بھی ماخذ قوانین ہیں

اسلامی نظام قانون قواعد کے وضع میں تعامل عرف اور عادت کو بھی تسلیم کرتا ہے ایسے قواعد تقریباً اجماع کے اصول پر جائز سمجھے جاتے ہیں۔

ایسے احکام کی فقہی بنیاد

ایسے رسوم اور دستور جو حضرت رسالت پناہ کے زمانۂ حیات میں رائج تھے جب کہ وحی نازل ہو رہی تھی جو کہ تمام قوانین کا اصل ماخذ ہے اور کسی آیۂ قرانی یا حدیث سے منسوخ نہیں کئے گئے۔ آسمانی مقنن کی خاموشی کی بنا پر قانونی جواز کی حد میں داخل سمجھے جاتے ہیں۔ جو مراسم حضرت رسالت پناہ کی رحلت کے بعد پیدا ہو گئے ہیں وہ اُس سند کی بنا پر جائز قرار دیئے جاتے ہیں جس میں یہ بیان کیا گیا ہے "کہ جس فعل کو لوگ عام طور سے اپنے لئے اچھا سمجھتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھا ہے" اس طور سے قانون کے منزل من اللہ ہونے کے تصور میں قانون رسم و رواج بھی آجاتا ہے رسم و رواج ماخذ قانون ہونے کی حیثیت سے اس امر میں قیاس سے بہت زیادہ مشابہ ہیں کہ وہ بھی قیاس کی طرح ایسی حالت میں کہ وہ الہامی قانون یا اجماع کے خلاف ہوں قابل عمل نہیں رہتے اجماع سے انکا تشابہ یہ ہے کہ جس طرح اجماع کے طے کردہ مسائل کی صحت پر ان دلائل سے جو علما نے انکی نسبت قائم کئے ہوں کوئی اثر نہیں پڑتا اسی طرح رسم و رواج کی شرعی حیثیت کو فقہی دلائل سے کوئی تعلق نہیں ہے لیکن رسم و رواج ایسا مستند نہیں ہوتا جیسا کہ اجماع۔ کیونکہ وہ عوام کے عمل پر مبنی ہے برخلاف اس کے اجماع ایسے لوگوں کے غور و فکر کا نتیجہ ہے جو کہ اصول قانون کے ماہر تھے۔ البتہ ان کو ایسے مسائل پر ترجیح ہے جس کی بنیاد محض قیاس پر قائم ہو۔

شریعت کا مقصد

شریعت کا مقصد جیسا کہ اس کی تعریف سے ظاہر ہوتا ہے انسان کے دیدہ و دانستہ افعال کی روک تھام اور ان کی رہنمائی ہے اس سے یہ تسلیم کر لینا پڑتا ہے کہ انسان میں ایک فعل کے عمل میں لانے یا اُس کے ترک کر دینے کی قابلیت موجود ہے یعنی وہ مختار ہے۔ یہی وہ خصوصیت ہے جس سے ان قوانین میں جو کہ (٥٦)
علم فقہ کے موضوع ہیں اور ان طبعی قوانین میں جو انسان کے غیر ارادی افعال اور مادی دنیا پر حکمران ہیں تمیز کیجاتی ہے۔

شریعت کا موضوع اور غایت

شریعت کا موضوع جس کا پتہ اس کی غایت سے چلتا ہے جمیع انسانی افعال کا دائرہ ہے اس کی غایت یہ ہے کہ انفراداً اور مجموعتاً انسان کے راحت و آرام میں اضافہ ہو شریعت سے شارع کو اپنی شان بڑھانی منظور نہیں ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ تمام حاجتوں اور نقائص سے بالاتر ہے انسانوں کی ذاتی راحت و آرام جس کو قانون بڑھانا چاہتا ہے وہ صرف اسی دنیا تک محدود نہیں ہے بلکہ آئندہ زندگی پر بھی اس کا اثر ہے اس لئے روح کا غیر فانی ہونا اسلامی شریعت کا ایک مسلمہ تصور ہے۔

وہ محرک جن کا پتہ ہمارے طبعی احساس سے چلتا ہے۔

عمل کے چار خاص محرک ہماری فطرۃ میں ودیعت رکھے گئے ہیں یعنی خواہش بقائے شخصی (حفاظت ذاتی) خواہش افزایش (بقائے نوعی) خواہش تکمیل شخصی (ذاتی ترقی) اور رجحان تمدن (باہم ملکر رہنا) ان کا طبعی اور فطری ادراک اہل اسلام کی مذہبی زبان میں بمنزلہ علامات (آیات) کے ہے انکو زندگی کے راستہ (شرع) میں ہماری ہدایت کے واسطے خالق اکبر نے قائم کر دیا ہے۔ بقائے شخصی اور بقائے نوعی کا ادراک ہماری وسعت آزادی کا مظہر ہے اور تکمیل شخصی اور تمدنی ادراک سے ان قیود کی نوعیت اور مقدار کا پتہ چلتا ہے جو ہماری آزادی پر قائم کر دی گئی ہیں۔ جو قیود تمدنی ادراک کی بنا پر عاید ہوتی ہیں اس سے اس تعلق کا اظہار ہوتا ہے جو ایک شخص کو ایک جماعت کے ساتھ ہے۔ اور تکمیل شخصی کے ادراک کی بنا پر جس روک تھام کی ضرورت ہوتی ہے اس سے ہماری فطرۃ کے اس جز کا حال معلوم ہوتا ہے جو ہمکو ترقی کی طرف جانے پر مجبور کرتا ہے انسانکی روحانی فلاح کے لحاظ سے شریعت کا مقصد انسانی زندگی کو ایسا بنا دینا ہے کہ ذات کامل سے اسکو قربت حاصل ہو جائے دنیاوی زندگی میں انسانی افعال کو منتظم کرنے سے شرع کا منشا بنی نوع انسان کا تحفظ اور شخصی اور تمدنی زندگی کی تائید اور اُس کی فلاح ہے۔

حق اور وجوب (۵۷)

شریعت جن ذرایع سے اپنے اقتدار کو عمل میں لاتی ہے وہ حق اور وجوب ہیں عام طور سے یہ دونوں الفاظ لازم ملزوم سمجھے جاتے ہیں۔ حق اس اختیار مسلمہ شریعت کا نام ہے جس کی رو سے ایک ایسے شخص کے افعال کا جسکے مقابلہ میں اس (حق) کا وجود پایا جائے بطریق خاص انتظام کیا جاسکے۔ تمام حقوق دراصل

خداوند تعالیٰ کے لئے ہیں چونکہ باہمی تمدن میں انسان کو ایک دوسرے سے ضرورت واقع ہوتی ہے اس لئے خداوند تعالیٰ نے ان ضرورتوں پر لحاظ فرماکر انسانکو منفرداً ایک دوسرے کے افعال کے انتظام کا ایک حد تک اختیار عطا فرمادیا ہے۔ یعنی شریعت اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ ایک انسان دوسرے کے مقابلہ میں حقوق حاصل کرے اس طور سے اسکی آزادی کو ایک درجہ تک محدود کردے۔ مگر جب انسانی افعال پر بربنائے کسی حق کے خواہ وہ کسی دوسرے انسان کا ہو یا خود خداوند تعالیٰ کا کوئی روک باقی نہیں رہتی تو انسان کی فطری آزادی بحال خود عود کراتی ہے اسی بنا پر بعض فقہا کی رائے میں "اباحۃ" انسانی افعال کا خاصہ ہے۔

حکم کا لفظ صرف اوامر اور ان احکام تک محدود نہیں ہے جنکی تعمیل عدالت سے کرائی جاسکتی ہے

حکم کی جو تعریف کی گئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اسلامی نظام قانونی میں حکم کا اطلاق اوامر اور ان احکام تک محدود نہیں ہے جن کی تعمیل عدالت سے کرائی جاسکے بلکہ وہ مقنن کے اظہار مرضی اور حکمت پر بھی حاوی ہے خواہ اس میں یہ بتایا گیا ہو کہ انسان کو کیا کرنا اور کیا نکرنا لازم ہے یا وہ کیا کرنے کا مجاز ہے یا اس کو کیا کرنا اور کیا نکرنا چاہئے یا صرف ایک بیان ہو۔ احکام مقدم الذکر وہ ہیں جس میں مقنن نے انسان کے افعال کی نسبت ارشاد فرمایا ہے خواہ اس کے الفاظ سے یہ مرضی ظاہر ہوتی ہو کہ مخاطب خاص معاملہ میں خاص طریقہ سے عمل کرے یا دوسرے معاملات میں جس طرح چاہے عمل پیرا ہو جب مقنن کی طرف سے ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے اختیار کئے جانے کی مرضی کا اظہار ہوتا ہے اس وقت یہ دوسرا اور مختلف سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس پر عمل کرایا جائے یا نہیں اس کے لئے مقنن دوسری بار یا مزید اپنی مرضی کا اظہار فرماتا ہے اگرچہ یہ ضرور نہیں کہ اس کا اظہار جداگانہ تقریر سے کیا جائے۔ مثلاً شرع یہ کہتی ہے کہ انسان جو کچھ اپنی محنت سے حاصل کرتا ہے اس پر قابض اور اس سے استفادہ کا حق اسکو حاصل ہے۔ اگر یہ خطاب کی صورت میں لایا جائے تو یوں ہوگا کہ جو کچھ تم نے اپنی محنت سے حاصل کیا ہے اس پر جسطرح چاہو قابض ہو اور اس سے فائدہ حاصل کرو یہ اظہار یا بیان حکم ہے اور اگر مقنن چاہے تو یہیں اسکو ختم (۵۸)
کرسکتا ہے لیکن اگر اسکو یہ بھی منظور ہو کہ حاکم عدالت حاصل کنندۂ جائداد کے قبضہ اور استفادہ کی حفاظت کرے تو وہ حاکم عدالت کو حکم دے گا کہ جو شخص مالک جائداد کو اس کی جائداد سے بیدخل کرتا ہے اس کو فلاں فلاں سزا دو اور اسکو مجبور کرو کہ وہ جائداد یا اس کے مساوی کوئی

شئے واپس کرے دوسری مثال لو۔ فرض کرو کہ مقنن حکم دیتا ہے کہ اپنے بچوں کو تعلیم دو اور بجائے اس کے کہ وہ اسکے ترک پر کوئی سزا تجویز کرے وہ حاکم کو یہ حکم دیتا ہے کہ ان والدین کو جو اپنے بچوں کو تعلیم دلاتے ہیں اس قدر رقم دی جایا کرے جس غرضی کا اظہار والدین اور حاکم سے کیا گیا ہے وہ دو مختلف احکام ہیں خواہ ایک ہی تقریر میں ادا کئے جائیں خواہ علیحدہ علیحدہ یا فرض کرو کہ مقنن کہتا ہے کہ جھوٹ نہ بولو بلکہ سچ بولو اور جھوٹ بولنے کی کوئی سزا مقرر نہیں کرتا۔ اس ہدایت سے فقہائے اسلام کے نزدیک قانونی وجوب لازم آئے گا کیونکہ اس کا وجوب مقنن کا عاید کیا ہوا ہے اس وجہ سے کہ اسکی خلاف ورزی کے لئے حاکم کو کوئی سزا نہیں بتائی گئی ہے اس کے وجوب میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ اسی طرح جب مقنن یہ کہتا ہے کہ جس وقت وہ شخص جس کے سامنے ایجاب پیش کیا جائے اس کو قبول کرے تو معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے یہ بیان حکم ہو جاتا ہے اگرچہ وہ بشکل قضیہ بتہ کے بیان ہوا ہے اوامر کی شکل میں نہیں ہے اس سے ظاہر ہے کہ اسلامی اصول قانون میں حکم کے لئے یہ شرط لازمی نہیں ہے کہ وہ دنیاوی عدالتوں کے ذریعہ سے قابل نفاذ بھی ہو۔ وہ ہدایتیں جنکی تعمیل عدالتوں سے کرائی جا سکتی ہے بہت کم ہیں۔ احکام کی تعمیل کرائے جانے کا مسئلہ قانون کی انتظامی شاخ کے موضوع میں داخل ہے۔ برخلاف اس کے انسانی افعال کی نوعیت اُن کے قانونی نتائج اور انکے باہمی تعلقات کی توضیح کرنا اصلی اور مستقل قانون کے فرائض میں سے ہے۔

ذرایع تعمیل

اسلامی نظام قانون میں احکام کی تعمیل کرانے کے ذرایع بہ نسبت موجودہ مغربی نظاموں کے وسیع تر ہیں۔ چونکہ قانون اسلام کے پیش نظر دو مقاصد یعنی روحانی اصلاح اور تمدنی فلاح ہے اس لئے تعمیل کی ترغیب بذریعۂ جزا دینا۔ اور عدول حکمی کو سزا سے روکنا اس کی حکمت عملی میں داخل ہے۔ سزا اس دنیا میں (عقاب) اور آخرت میں (عذاب) یا دونوں میں ہو سکتی ہے۔ مگر جزا (ثواب) صرف عقبیٰ میں مل سکتی ہے۔ (۵۹)

شریعت اہل اسلام کا ذاتی قانون ہے

اصول فقہ کی رو سے قانون کا تعلق اہل اسلام کی ذات سے ہے یعنی وہ کسی خاص ملکی انتظام سے متاثر نہیں ہو سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی اصول کے لحاظ سے قانون کے استناد کی بنیاد حقیقتاً انسان کے ضمیر پر مبنی ہے نہ کسی ملکی طاقت پر۔ پس اگر ایک مسلمان ایک سلطنت سے

دوسری سلطنت میں جاکر رہے تاہم وہ انھیں قوانین کا پابند رہے گا۔ اور اگر وہ کسی اسلامی سلطنت میں نہیں رہتا تاہم اسلامی شریعت اس کے ضمیر پر اسی طرح نافذ ہے۔ اسلامی اصول فقہ کے لحاظ سے شریعت ان لوگوں پر جو توحید کے قایل نہیں قدرتی طور سے ناقابل نفاذ ہے چونکہ ایسے لوگ مقنن کے اقتدار پر عقیدہ نہیں رکھتے اس لئے نہ وہ شریعت کے پابند ہوسکتے ہیں اور نہ انکو اسکی حفاظت اور اسکے مرافق سے استفادہ کا دعویٰ ہوسکتا ہے تاہم شارع حقیقی کی مرضی یہ ہے کہ ان لوگوں کو اس دنیا میں اسی طرح زندگی بسر کرنے کی اجازت دیجائے جس طرح وہ چاہتے ہیں بشرطیکہ وہ مانع شریعت (حربی) نہ ہوں اور اُس کے اختیارات کو اس حد تک تسلیم کریں جو اُس کے قیام کے لئے ضروری ہوں۔

شریعت غیر اہل اسلام کے لئے ملکی قانون ہے

اس لئے جو غیر مسلم۔ اسلامی سلطنت کی حفاظت میں رہتے ہیں ان سے صرف مجموعۂ شریعت کا غیر مذہبی حصہ متعلق ہوتا ہے یعنی اتنا حصہ جو عام طور سے تمام اقوام میں مشترک ہے ایسے عقائد جنکو خاص اسلامی قواعد سے تعلق ہے ان پر نافذ نہیں ہوتے۔ مثلاً ایک غیر مسلم جو شراب پئے قابل سزا نہیں قرار پاسکتا اور نہ اُس کا شراب اور سور کی تجارت کرنا ناجائز قرار دیا جاسکتا ہے شریعت اسلام کا غیر مسلم اقوام سے متعلق کرنا صرف ملکی اغراض سے ہے اور اس بنا پر وہ ایسے غیر مسلم اقوام سے مطلق متعلق نہیں ہوتا جو امام کے حدود ارضی سے باہر رہتے ہیں۔

نظم و نسق سلطنت

قوانین کی تعمیل اور جماعت کے عام معاملات کے انتظام کا اختیار خود جماعت کو حاصل ہے اس اختیار کو وہ بذریعہ اپنے منتخب کردہ نمایندوں کے (۶۰) عمل میں لاسکتی ہے۔ حکومتوں کا انتظام قدیم زمانے میں امام یا خلیفہ کے سپرد ہوتا تھا اور وہی ایسی اسلامی سلطنتوں کا اعلےٰ انتظامی عہدہ دار سمجھا جاتا تھا مگر اس کو وضع قوانین کا کوئی اختیار نہ ہوتا تھا اور دوسرے لوگوں کی طرح وہ بھی قانون کا پابند متصور ہوتا اور عدالتوں کے عام اختیارات کے زیر اثر رہتا تھا عدالتوں کی ڈگریوں اور احکام کی پابندی کرنا فی الحقیقت انکی مرضی پر منحصر ہوتا تھا کیونکہ بحیثیت اعلیٰ انتظامی عہدہ دار کے کل ذرایع تعمیل اُن کے ہاتھ میں رہتے تھے شریعت اسلام کسی شخص کو وہ اختیارات اور حقوق نہیں دیتی جو کہ عام طور سے بادشاہ کے لئے مخصوص سمجھے جاتے ہیں۔

شاہی

شریعت اسلام میں اعلیٰ حکومت خدا کے لئے ہے لیکن اسو جہ سے

کہ اُس نے وضع قوانین اور نظم و نسق کے جملہ اختیارات انسانوں کو سپرد فرما دیئے ہیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا کے بعد شاہی اختیارات خود انسانوں کو حاصل ہیں یہ بھی ظاہر ہے کہ شریعت کی رو سے اس شاہی اختیار سے انسان کسی طرح محروم نہیں کیا جا سکتا خواہ وہ اس کو کسی صورت سے کام میں لانا پسند کرے۔

سلطنت

شریعت کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ جملہ اہل اسلام کی ایک ہی حکومت ہونی چاہئے اور خلیفہ کو بحیثیت اس کے مخصوص نمایندہ کے لازم ہے کہ اس سلطنت کے باشندوں کے تمام انتظامی امور کا بذریعہ اپنے نائبوں اور حاکموں کے انتظام کرے۔ لیکن جب امام برحق موجود نہ ہو اسوقت مختلف خود مختار اسلامی سلطنتوں کے وجود کو تسلیم کرنے میں شرعاً کوئی امر مانع نہیں معلوم ہوتا۔ خلفائے بنی عباس کے زوال کے بعد سے مختلف خود مختار اسلامی سلطنتیں قائم ہوگئیں جو کسی ایک امام یا خلیفہ کے تحت نہ تھیں۔

احکام کی تقسیم تکلیفی اور وضعی

اب ہمکو دیکھنا چاہئے کہ احکام کی تقسیم کس طرح ہو سکتی ہے حکم کی تعریف کے اس جزء کے لحاظ سے جو کہ احکام یا افعال انسانی کے مقاصد سے متعلق ہے ابتداً احکام دو قسموں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں جو عربی میں تکلیفی اور وضعی کے نام سے موسوم کئے گئے ہیں جب شارع کا بیان طلب (امر) کی شکل میں ہوتا ہے تو یا وہ قطعی ہوگا یا غیر قطعی۔ قطعی ہونے کی صورت میں ممکن ہے کہ انسانوں سے کسی مخصوص فعل کے عمل میں لانے کی طلب کی گئی ہو اس صورت میں وہ فعل فرض متصور ہوگا یا ممکن ہے کہ کسی مخصوص فعل کے ترک کی ہدایت ہو اس صورت میں وہ ممنوع فعل حرام سمجھا جائیگا دوسرے الفاظ میں ایسی تقریر سے اس فعل کے عمل میں لانے یا اسکے ترک کر دینے کا فرض عاید ہو جاتا ہے جبکہ طلب قطعی نہیں ہوتی وہ فعل اگر متعلق بہ عمل ہے تو مندوب اور اگر متعلق بہ ترک ہے تو مکروہ کہلاتا ہے۔ وہ فعل جس کے ارتکاب یا ترک کے متعلق کوئی طلب نہیں ہے یا یوں کہو کہ جس کے متعلق شارع کی کوئی خاص خواہش نہیں وہ مباح ہے اور ایسے تمام افعال بھی جو مفروض یا ممنوع یا مندوب یا مکروہ نہیں ہیں اسی ضمن میں داخل ہیں اس طور سے وہ احکام جن سے انسان کے افعال کے خصوصیات یعنی اُن کے فرض۔ ممنوع۔ مندوب۔ یا مکروہ ہونے کا حال معلوم ہوتا ہے یا جس سے افعال کے قانونی نتائج ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ بیع سے حق ملکیت پیدا ہوتا ہے یا دوسرے شخص کی مملوکہ زمین پر قبضہ سے کرایہ واجب ہوتا ہے وغیرہ عربی میں تکلیفی احکام کہلاتے

ہیں، میں نے ان کا ترجمہ انگریزی میں (Defining Law) سے کیا ہے کیونکہ وہ انسان کی آزادی افعال کے حدود بتاتے اور ان قیود کا اظہار کرتے ہیں جو اُس کی آزادی پر عاید ہوتے ہیں یعنی وہ انسان کے حقوق اور فرائض کا اظہار کرتے ہیں۔ دوسری قسم کے احکام جن کی توضیح تعریف کے الفاظ میں ہوچکی عربی میں وضعی کہلاتے ہیں جس کا ترجمہ میں نے (Declaratory Law) سے کیا ہے اور جس سے تقریباً وہی مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ یہ احکام تکلیفی احکام کے ترکیبی اجزا کی توضیح یا تشریح کرتے ہیں یعنی یہ کہ فلاں واقعہ یا حادثہ اس حکم کا سبب ہے یا شرط یا جز۔ گویا احکام وضعی۔ تکلیفی احکام کے معبر ہوتے ہیں۔ مثلاً ہمکو وضعی احکام سے اسکا پتہ چلتا ہے کہ ایک بیع کے معاملہ میں ایجاب وقبول ہی شے بیعیہ میں مشتری کے حق ملکیت پیدا کرنے اور بایع کے حق ملکیت کے زایل کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ یا یہ کہ طلاق کے الفاظ کا استعمال ہی (۶۲) زن وشو میں حقوق وفرائض ازدواج کے سلب کا موجب ہو جاتا ہے یا یہ کہ مورث کی موت ورثاء کی توریث کا باعث ہوتی ہے۔ یا یہ کہ غصب۔ غاصب پر یہ وجوب عاید کرنے کا سبب ہوتا ہے کہ وہ مال مغصوبہ یا اسکی قیمت مالک کو واپس کرے۔ اسی طرح احکام وضعی ہمکو بتاتے ہیں کہ انتقال جائداد مثلاً ہبہ۔ وصیت اور وقف وغیرہ میں پختگی عقل ایک لازمی شرط ہے۔

احکام کامل اور غیر کامل الوجوب

احکام کی بلحاظ تعمیل عام طور سے تین قسمیں ہوسکتی ہیں اول وہ جن کا تعلق اس دنیا میں انسان کی تمدنی اور شخصی زندگی سے ہے اُن کا مقصد انسانوں کے باہمی تعلقات اور معاملات کا انتظام ہے۔ چونکہ ان احکام کی پابندی بنی نوع انسانکے تحفظ کے لئے ضرور ہے اس لئے انکی تعمیل کرانے کا اختیار خود جماعت کے سپرد اور اس پر لازم گردانا گیا ہے۔

دوسرے وہ جو شخصی زندگی کے روحانی پہلو سے متعلق ہیں اگرچہ ان میں سے بعض کا تعلق دنیاوی معاملات سے بھی ہوتا ہے۔ ان کی تعمیل روحانی جزا اور سزا کے ذریعہ سے خود خداوند تعالیٰ کے متعلق ہے۔

تیسرے وہ جو شخصی زندگی کے صرف روحانی رخ سے متعلق ہیں مگر انکا اثر اہل اسلام کی مذہبی زندگی پر بھی پڑتا ہے۔ انکی تعمیل حکومت پر لازم نہیں ہے بلکہ اُس کے اختیار تمیزی پر چھوڑ دی گئی ہے پہلی قسم میں معاہدات۔ انتقال جائداد۔ توریث۔ خانگی

تعلقات جنایات جرایم اور اسی طرح کے دوسرے معاملات کے احکام داخل ہیں۔ دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جن میں مستحبات مثلاً خیرات مستحب نمازیں اور روزے یا ممنوعات سے امتناع مثلاً نماز جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت یا کفارے وغیرہ شامل ہیں۔ تیسری قسم احکام متعلقہ ادائی نماز پنجگانہ و زکواۃ اور رمضان کے روزوں پر مشتمل ہے۔ ان احکام کی تعمیل اصلاح حال کے لئے حکومت کرا سکتی ہے۔

احکام متعلقہ عبادات و معاملات

فقہا نے مقاصد کے لحاظ سے تمام احکام کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے عبادات اور معاملات۔ علامہ تفتازانی فقہ کے موضوع پر بحث کر کے اس کا اختصار اس طور سے کرتے ہیں وہ (فقہ) ان احکام شرعیت
(۶۳) کا علم ہے جو واجب التعمیل ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ان احکام کا تعلق یا عاقبت سے ہوتا ہے یعنی عبادات سے یا اس دنیا کے معاملات سے۔ موخر الذکر احکام میں سے بعض کا مقصد بقائے شخصی ہے اور وہ معاملات کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں اور بعض جو خانگی تعلقات سے بحث کرتے ہیں جیسے مناکحات وغیرہ اور جنکو سزا سے تعلق ہے عقوبات کہلاتے ہیں جنکا مقصد بقائے نوع اور نظام عالم اور متمدنہ جماعت میں اپنے فطری مرتبہ کو قائم رکھنا ہوتا ہے[۵۷]۔

الہامی اور غیر الہامی احکام

احکام ہمارے علم کے ماخذ کے لحاظ سے الہامی ہیں یا غیر الہامی جو احکام کلام مجید یا صحیح حدیث میں ملتے ہیں وہ الہامی ہیں اور جو اجماع یا فقہا کے استخراج سے پیدا ہوتے ہیں وہ غیر الہامی ہیں۔

یقینی اور ظنی احکام

اسی ضمن میں احکام کی ایک اور تقسیم بھی ہے جو عمل میں زیادہ تر کارآمد اور جو ان کے الہامی ہونے کے ثبوت کی نوعیت پر مبنی ہے۔

یعنی ان کا یقینی یا ظنی ہونا۔ اصول یہ ہے کہ تمام احکام الہامی ہیں۔ غیر الہامی احکام ظنی ہیں جنکی بنیاد انھیں الہامی احکام پر قائم ہے جو کہ احکام کے علم کی اصل سند اور ماخذ ہیں جو مسائل بذریعۂ اجماع طے ہوئے ہیں انکی نسبت یہ قیاس (ظن) قطعی ہے کہ وہ اسی طرح طے ہوئے ہیں جیسا کہ خداوند تعالیٰ کا منشا تھا۔ جو استخراج کسی ایک فقیہ نے کیا ہے اسکی

۵۷۔ تلویح صفحہ ۶۹۳

بنسبت قیاس (ظن) قطعی نہیں ہے مگر ایک مسلمان کو اس پر عمل کرنے کے لئے بالکل کافی
ہے اس قسم کے استخراج ممکن ہے کہ صحیح ہوں اور ممکن ہے کہ غلط ہوں اس لئے وہ مستلزم
اعتبار اور یقین نہیں ہو سکتے برخلاف اس کے الہامی احکام یا وہ احکام جو اجماع سے طے
ہوئے ہیں ان کا صحیح ہونا لازمی ہے اور مستلزم یقین ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو مسلمان کسی مستخرجہ
فقہی حکم پر عمل کرتا ہے اگر وہ غلط بھی ہے تب بھی گنہگار نہیں ہو سکتا۔ اجتہادی احکام میں
فقیہ یا قاضی کو خود اجتہاد کرنے کا اختیار ہے مگر جو احکام آیات یا احادیث پر مبنی ہیں یا جن پر (۶۴)
اجماع ہو چکا ہے ان میں وہ انھیں کے مطابق عمل کرنے پر مجبور ہے اگر کوئی قاضی یا حاکم
کسی ایسے مسئلہ میں غلطی کا مرتکب ہو جو کسی صریح آیہ یا اجماع پر مبنی ہے تو اپنی غلطی معلوم
کرنے کے بعد وہ خود اپنے فیصلہ کو یا اس کا جانشین قاضی اس کے منسوخ کر دینے کا مجاز ہے
لیکن قیاسی مسئلہ میں اس کا فیصلہ منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے متعلق یقین کے ساتھ
یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی رائے غلط تھی۔ قرآن اور احادیث کے الہامی ہونیکے ثبوت میں
اتنا کہنا کافی ہے کہ تمام قرآنی آیات مثبتہ تسلیم کر لی گئی ہیں ان کے الہامی اور آسمانی ہونے
میں کسی قسم کے شبہ کا امکان نہیں ہو سکتا اور وہ خود خدا کے الفاظ ہیں جو اسقدر احتیاط
سے محفوظ رکھے گئے ہیں کہ ان میں کسی فرو گزاشت یا غلطی کا امکان باقی نہیں رہتا۔ رسول اللہ
کی احادیث متعلقہ احکام بھی منزّل من اللہ ہیں مگر وہ خود رسول اللہ کے الفاظ میں بیان ہوئی
ہیں۔ لیکن ایسی احادیث کی تعداد بہت کم ہے جنکی نسبت یقین کے ساتھ یہ کہا جا سکے کہ وہ
اسی طرح ثابت ہیں جس طرح رسول اللہ نے ان کو بیان فرمایا تھا۔ جو احادیث اسطور سے
ثابت ہیں وہ مرتبہ میں آیۂ قرانی کے مساوی متصور ہوتی ہیں اور کامل عقیدہ اور اتباع
کی مستلزم ہیں۔ بعض احادیث ایسی ہیں جس کی صحت کا ثبوت اعلیٰ درجہ کا ہے مگر قطعی
نہیں ہے۔ جو احکام ایسی احادیث پر مبنی ہیں وہ بھی بعض لوگوں کی رائے میں اسی طرح
قطعی ہیں جیسے قسم اول کے احکام۔ بقیہ احادیث جو کہ خبر احاد ہیں[1] انکی صحت کے متعلق
خود فقیہ کو اطمینان حاصل کرنا چاہئے اگر اس کو اطمینان حاصل ہو جائے تو اس کو ان احکام کا
پابند ہونا چاہئے ورنہ نہیں۔ جو احکام اس قسم کی احادیث پر مبنی ہیں وہ یقینی نہیں کہے جا سکتے

[1] ۔ دیکھو فصل سوم جو آگے آتی ہے۔

کیونکہ انکی صحت کی بنسبت فقہا کو کلام کرنے کا اختیار ہے اس لحاظ سے وہ احکام جو اخبار احاد پر مبنی ہیں۔ ان احکام کی طرح جن کا استخراج فقہی دلائل سے ہوتا ہے اختیاری یا تمیزی کے نام سے موسوم ہو سکتے ہیں۔

احکام عزیمت ورخصت

اسلامی احکام کی ایک اہم تقسیم بربنائے عزیمت و رخصت کے بھی ہو سکتی ہے یہ دونوں اصطلاحیں لازم ملزوم ہیں۔ قسم اول میں وہ احکام داخل ہیں جس میں اصل اصول کی سختی کے ساتھ پابندی کیجاتی ہے اور نیز وہ قواعد جنمیں آیات یا احادیث
کا لفظی اتباع کیا جاتا ہے دوسری قسم ان احکام پر مشتمل ہے جن کے استعمال میں مخصوص حالات (۶۵)
پر نظر کر کے تکلیف اور زحمت کو دور کرنیکے لئے اصول کا برتاؤ اسقدر سختی سے نہیں کیا جاتا۔
تمام اسلامی احکام میں خواہ وہ آیات واحادیث پر مبنی ہوں یا قیاس پر اس تقسیم کا پتہ چلتا ہے اور اس سے انگلستان کے عمومی قانون اور قانون نصفت سے ایک گونہ مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات خود ایک آیۃ یا حدیث قبل کی آیۃ یا حدیث کے محکومہ قاعدہ کی سختی میں کمی کر دیتی ہے اور بعض اوقات وہ قاعدہ جو قیاس کی پوری پابندی سے مستخرج ہو سکتا تھا انسانی ضرورتوں اور انکی عادات اور مستمرات کے لحاظ سے بذریعۂ استعمال "نصفت فقہی" یعنی "ترجیح کے" نرم کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً حکم کی پوری پابندی کے لحاظ سے کسی شے کی بیع اُسی صورت میں درست متصور ہو سکتی ہے جبکہ بروقت معاہدہ وہ شے موجود ہو اور اُسی وقت اُسکا قبضہ بائع مشتری کو دے سکے لیکن بیع سلم کے معاملہ میں اس قاعدہ سے درگزر کیا جاتا ہے جس میں ایک خاص قسم کے ایسے مال کی فروخت کا معاہدہ ہوتا ہے جو اسوقت موجود نہیں ہوتا لیکن جس کو بمعاوضہ قیمت پیشگی بائع آئندہ کسی وقت مہیا کرنے کا وعدہ کرتا ہے۔ اصل قاعدہ میں نرمی کئے جانے کا اصول شریعت کے ہر شعبہ میں نظر آتا ہے۔ اور دینی اور دنیوی دونو پہلو رکھتا ہے دینی لحاظ سے یہ امر انسان کے لئے بہت زیادہ مستحسن ہے کہ وہ حکم کی پوری پوری پابندی کرے۔ دینوی حیثیت سے کوئی فعل اس وجہ سے کہ اس میں حکم کی پوری پابندی نہیں ہوتی ناجائز اور ناقابل نفاذ نہیں ہو جاتا۔

تعبیری احکام

میں نے احکام کو تکلیفی اور وضعی اقسام میں تقسیم کرتے وقت یہ بتایا تھا کہ وضعی احکام ایک معنوں میں تعبیری احکام ہوتے ہیں مگر حقیقی تعبیری احکام میں اور ان میں جو فرق ہے اسکو ملحوظ رکھنا ضرور ہے یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا فقہ اسلام

میں تعبیر کے ان قواعد پر جو انسانی عقول نے لغت و صرف و نحو کے علم سے آیات قرآنی واحادیث (۶۶)
کے معنی سمجھنے کے لئے مقرر کئے ہیں صحیح طور سے احکام کا اطلاق ہو بھی سکتا ہے یا نہیں۔
جو تعبیر یا تفسیر ان قواعد کے ذریعہ سے ہوتی ہے اُس کو اس حقیقی تفسیر سے جو ایک آیہ یا حدیث
کی دوسری آیہ یا حدیث سے ہوتی ہے تمیز کرنا ضرور ہے۔ تفسیری آیہ یا حدیث یا تو معنی کی
توضیح کرتی ہے یا دوسری آیت یا حدیث کے احکام کے حدود اور وسعت بتاتی ہے۔ ان تعبیری
اور تفسیری آیات میں جو امور بیان ہوتے ہیں وہ یقینی طور سے احکام ہیں۔

ناسخ اور ترمیمی احکام قران مجید اور احادیث میں بعض آیات ایسی ہیں جو دوسری آیتوں
سے یا تو کلیتاً منسوخ ہوگئی ہیں یا ان میں کچھ ترمیم ہوی ہے اکثر فقہا
کی یہ رائے ہے کہ ناسخ اور ترمیمی احکام تعبیری اور تفسیری احکام کے ضمن میں داخل ہیں۔
ان کی دلیل یہ ہے کہ جب بعض احکام شائع کئے گئے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ کب تک
نافذ العمل رہیں گے اور اُس کے بعد شارع اُن کو منسوخ فرماتا ہے تو اُس کے یہی معنی
ہونگے کہ شارع کا منشا یہ تھا کہ وہ اسی وقت تک نافذ العمل رہیں گے جب تک کہ دوسرے
احکام اُن کے ناسخ نہ آجائیں گے اور ایسے احکام کے آجانے کے بعد وہ ناقابل نفاذ ہوجائیگے
اسیطرح جب ایک آیۃ سے دوسری آیۃ کی ترمیم ہوتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں
کہ جب ترمیمی آیۃ نافذ ہوجائیگی اس وقت سابق آیۃ کا نفاذ محدود اور تبدیل ہو جائے گا۔
الہامی حکم صرف اُسی قسم کے دوسرے الہامی حکم سے منسوخ۔ محدود یا ترمیم ہو سکتا ہے۔ ایک
فقہی استخراج دوسرے فقہی استخراج سے منسوخ یا ترمیم نہیں ہوسکتا کیونکہ ان میں سے کسی کی
نسبت بھی یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ صحیح ہے۔

احکام متعلقہ حقوق اللہ وحقوق العباد فقہائے اسلام نے حقوق کی جس طرح تقسیم کی ہے اس کے لحاظ سے
عام طور سے احکام کی دو تفریقیں ہوسکتی ہیں۔ عمومی اور شخصی حقوق کی
تقسیم ان کے یہاں حقوق اللہ اور حقوق العباد میں کی گئی ہے حقوق اللہ
عمومی اور حقوق العباد شخصی حقوق سے مطابقت رکھتے ہیں۔ مقدم الذکر یعنی حقوق عامہ خدا کے
متعلق ہیں لیکن چونکہ وہ عامہ خلایق کی بہبودی کے لئے ہیں اس لئے وہ عامہ خلایق کے یعنی
عمومی قانون کہلاتے ہیں۔ شخصی حقوق جماعت کے ہر فرد کے لئے ہوتے ہیں مثلاً وصول
مالگزاری کا حق جماعت کو حاصل ہے اور اس حق کو امام وقت اُس کی طرف سے استقبال

(٦٧) کرتا ہے۔ برخلاف اس حق کے جو ایک مالک مکان کو کرایہ داروں سے کرایہ وصول کرنیکا ہے جرایم کی بابتہ سزا دینیکا حق جماعت کا ہے جسطرح کہ کسی ایسے شخص کو جسے کوئی مضرت پہنچی ہو اسکے جبر نقصان اور اس کے معاوضہ کا حق حاصل ہے۔ مگر بعض ضرر ایسے ہیں جن کی بابتہ حکومت بلالحاظ رضامندی شخص متضرر سزا دینا مناسب تصور کرتی ہے اور یہ عمومی قوانین میں داخل ہو جاتے ہیں۔ دوسرے ضرر قابل دادرسی متصور ہوتے ہیں جن میں شخص متضرر کو انکی دادرسی چاہنی اور نافذ کرانی چاہئے اور شخصی قانون کے تحت میں آجاتے ہیں۔

احکام متعلقہ ذات اشخاص۔

جو قانون۔ قانون اشخاص کے نام سے موسوم ہے اس کا تعلق اسلامی فقہا کے نزدیک انسانوں کے معاملات توریث اور استمال حقوق اداے فرائض کی اہلیت یا نااہلیت احکام کے نفاذ سے ہے۔ اور وہ اس کے تحت میں بچوں۔ مجنونوں۔ کافروں۔ غلاموں اور بیماروں وغیرہ کی قانونی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔

قانون اشیاء کوئی علیحدہ تقسیم نہیں ہے

فقہاء اسلام کے نزدیک قانون اشیاء کوئی علیحدہ یا جداگانہ قانونی تقسیم نہیں ہے۔ ان کی رائے میں احکام صرف انسانی فعل سے بتوسط شرعی حقوق اور فرائض کے بحث کرتے ہیں۔ ان افعال کا تعلق بعض اوقات احساسی اشیاء سے ہوتا ہے لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے احکام ان اشیاء سے بجز اسکے کہ وہ اس کو جائداد تصور کریں جس کی نسبت انسان قبضہ اور استفادہ کا حق استمال کرتا ہے کسی اور حیثیت سے بحث نہیں کرتے۔

احکام متعلقہ شہادت

اسلامی نظام قانونی میں احکام شہادت کا کچھ حصہ اصلی قانون اور کچھ حصہ اضافی قانون میں داخل ہوتا ہے۔ شہادت ادا کرنیکا حق فی الحقیقت گواہ کی اس قابلیت کا مسئلہ ہے کہ آیا اس کے ذریعہ سے کسی شخص پر ذمہ داری عائد ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اور بینات کا بشمول شہادت زبانی کے یہ مقصد ہے کہ وہ عدالت کو اس قابل کردے کہ وہ حقیقت حال معلوم کر کے حقوق اور فرائض کی تعمیل کرا سکے۔

ضابطہ

فقہ اسلام میں ضابطہ کی بحث آداب قاضی کے باب میں کیجاتی ہے۔

ملکی قانون — مسلمانوں کا ملکی قانون (قانون نظم ونسق مملکت) جو عموماً فقہ کی کتابوں میں عنوان "السیر" کے تحت میں آتا ہے جماعت کے اعلیٰ (۶۸) انتظامی عہدہ داروں کے فرائض اور حقوق سے بحث کرتا ہے۔

قانون بین الاقوام — شرع اسلام میں قانون بین الاقوام سے ملتے جلتے وہ احکام ہیں جنھیں اسلامی سلطنتوں اور مسلمانوں کے تعلقات غیر اسلامی سلطنتوں اور غیر مسلموں سے بیان ہوتے ہیں۔ لیکن وہ احکام جو اس قانون کے تحت میں داخل ہوتے ہیں صرف مسلمانوں پر واجب التعمیل ہیں اور کسی بین الاقوامی انتظام یا رضامندی پر مبنی نہیں ہیں۔ ان احکام سے بھی اکثر فقہی کتابوں میں باب "السیر" میں بحث کی گئی ہے۔

فصل سوم

شریعت کے ماخذ (ادلۂ شرعیہ) حصۂ اول۔ قرآن اور حدیث

دفعہ اعام

اسلامی نظام قانون میں تمام احکام کا ابتدائی ماخذ وحی ہے جو دو قسم کی ہے ظاہری اور باطنی۔ ظاہری وحی میں وہ تمام اطلاعیں شامل ہیں جو جبرئیل حسب فرمان خداوند تعالیٰ حضرت محمد صلعم کے پاس لیکر آئے۔ خواہ (۱) خود خداوند تعالیٰ کے الفاظ یا (۲) کنایات میں اور (۳) نیز وہ علم جو الہام الٰہی سے حضرت رسول اللہ کے قلب پر القا ہوتا تھا۔ باطنی وحی حضرت رسول کریم کی اُن آرا پر مشتمل ہے جو بصورت قیاس واستدلال جمع ہیں اور جن کا اظہار وقتاً فوقتاً ان مسائل کے متعلق ہوتا رہا جو آپ کے سامنے پیش ہوتے تھے کلام مجید اس ظاہری وحی سے مرکب ہے جو خود خداوند تعالیٰ کا کلام ہے ظاہری وحی میں جن امور کے متعلق جبرئیل سے کنایہ ہوا ہے یا وہ الہامی یا باطنی وحی سے معلوم ہوئی ہیں وہ حدیث کے نام سے موسوم ہیں۔

بعض فقہا کے نزدیک وہ رائیں جو حضرت رسول اللہ صلعم نے بصورت اقوال ظاہر فرمائی ہیں وحی کے مرتبہ کو نہیں پہنچتی ہیں۔ اور نہ وہ (بلحاظ نوعیت) انکو دوسرے اشخاص کی آرا سے جدا سمجھتے ہیں لیکن اہل سنت وجماعت کا مختار مذہب یہ ہے کہ وہ واجب العمل ہیں جب تک کہ ظاہری وحی اس کے خلاف موجود نہو۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ چند روز تک کسی وحی کا نزول نہیں ہوا اور اس عرض مدت میں اگر کوئی مسئلہ پیش آگیا تو حضرت رسول خدا نے اس میں اپنی رائے سے کام لیا اور اپنے اصحاب سے مشورہ فرمایا۔ جو فیصلہ اسطرح فرمایا گیا وہ اگر غلط ثابت ہوا تو خداوند تعالیٰ نے وحی ظاہر بھیجکر اسکی اصلاح فرمادی رسول اللہ کے انتقال کے بعد جو قیاس اس قسم کے تمام فیصلوں کی صحت کے متعلق تھا اور جس کی اصلاح آپکی حیات مبارک میں نہیں ہوئی تھی قطعی ہوگیا کیونکہ آپ خاتم الانبیا تھے اور آپ کے بعد کسی وحی کے نزول کا موقع نہ تھا نہ صرف حضرت رسول کریم کے اقوال بلکہ آپ کے تمام افعال متعلقۂ شریعت بھی الہامی تھے اس بنا پر وہ افعال جن پر آپکا عمل رہنا ظاہر ہوتا ہے واجب التعمیل ہیں۔ اور سنن کا ایک جز متصور ہوتے ہیں جو آپکے اقوال اور افعال دونوں پر حاوی ہیں۔

اسلام کے قبل کے الہامی احکام

جو الہامی احکام اسلام کی اشاعت سے قبل کے ہیں بعض فقہا کی رائے میں وہ مسلمانوں پر واجب التعمیل ہیں بہ استثنا ان کے جو مذہب اسلام کی رو سے منسوخ ہوگئے ہیں۔ بعض فقہا کے نزدیک وہ واجب العمل نہیں رہے ہیں حنفیوں کے نزدیک قدیم الہامی مذہبوں کے وہی احکام نافذ العمل ہیں جن کو شریعت اسلام نے ناپسند نہیں کیا ہے فقہا کی رائے میں یہ شرط اس لئے ضرور ہے کہ قدیم مذاہب بصورت اصلی ہم تک نہیں پہنچے ہیں ان میں بہت سے تحریفیں ہوگئی ہیں۔

قرآن بحیثیت ماخذ احکام

قرآن مجید جو نہ صرف آسمانی بلکہ قدیم بھی ہے رسول اللہ صلعم پر جزاً جزاً بیس پچیس سال کی عرض مدت میں نازل ہوا وہ سورتوں میں منقسم ہے ہر سورۃ کا ایک نام۔ اور ہر سورۃ آیتوں سے مرکب ہے آیتوں کا سلسلہ نزول کی ترتیب کے مطابق نہیں ہے لیکن یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ترتیب اس تجویز کے مطابق ہے جو خود حضرت رسول کریم نے پسند فرمائی تھی۔ اکثر وہ آیتیں جن میں احکام ہیں ان مسائل کے طے کرنے کے لئے نازل ہوئیں جو فی الحقیقت اسوقت درپیش تھے

بعض قبیح مراسم مثلاً دختر کشی۔ قمار بازی سود خواری اور غیر محدود تعداد ازدواج کے انسداد
کے لئے ہیں بعض کا مقصد اصلاح تمدن ہے۔ مثلاً عورتوں کی قانونی حیثیت کا بڑھانا۔ توریث (۷۱)
کے مسائل کو منصفانہ اصول پر قایم کرنا۔ نابالغوں اور دوسرے نااہل اشخاص کے حقوق کا
تحفظ۔ اور بعض میں امن و امان قایم رکھنے کے لئے اصول تعزیرات بیان کئے گئے ہیں۔
یہ احکام زیادہ تر سورۂ بقر۔ سورۂ نسا۔ سورۂ آل عمران۔ سورۂ مائدہ۔ سورۂ نور۔ سورۂ طلاق
اور سورۂ بنی اسرائیل میں پائے جاتے ہیں کلام مجید میں عام ہدایتیں بھی موجود ہیں جن پر
اہم فقہی استخراج اور استدلال مبنی ہیں۔

قران اور حدیث کا فرق

قران اور حدیث میں فرق یہ ہے کہ قران بجنسہٖ خدا کا کلام ہے اور حدیث
کے الفاظ خود رسول اللہ صلعم کے ہیں۔ اس فرق کا ایک نتیجہ یہ ہے
کہ نظم (الفاظ) قران علاوہ ان مطالب کے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں
ایک خاص روحانی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ ان کی
یہ رائے تھی کہ الفاظ قران کے لازمی اجزا (قدیم) نہیں ہیں اور اس لئے اگر کوئی مسلمان
نماز میں قران کی آیتوں کا مضمون فارسی میں ادا کرے تو نماز جائز ہوگی مگر بظاہر ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ بعدہٗ آپ نے اس رائے سے رجوع کیا اور اہل سنت و جماعت کا مفتی بہ
مذہب وہی ہے جو میں اوپر بیان کر آیا ہوں۔
مزید براں۔ قران کی کسی آیۃ کی صحت کی نسبت کسی معقول طریقہ سے شبہ کی
گنجایش نہیں ہے تمام قران مجید متواتر متصور ہوتا ہے یعنی عام مسلمہ شہادت سے ثابت ہے
ایسی شہادت فقہ اسلام کے مطابق کامل یقین کے لئے کافی ہے کیونکہ اس سے امکان تحریف
اور غلطی کا مرتفع ہو جاتا ہے احادیث میں صرف چند حدیثیں بعض کہتے ہیں پانچ یا چھ ایسی
ہیں جن کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ وہ اسی طرح مسلم اور ثقہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ
کلام مجید حضرت رسول اللہ کے انتقال کے بعد ہی حکومت کی نگرانی میں جمع ہوا مگر احادیث
کے متعلق ایسا عمل نہیں کیا گیا۔

حدیث کی صحت دریافت کرنے کے قاعدے

اس لئے حدیث کے متعلق سب سے اہم اور پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے
کہ آیا وہ ثابت ہے یا نہیں۔

راویوں کا زمانہ

فقہاء اسلام نے حضرت رسالت پناہ کی وفات کے بعد سے ایک مدت

(۴۲) مقرر کی ہے اگر اس مدت میں کوئی حدیث پہلی مرتبہ روایت کی گئی ہے تو شرع میں اسکی اصلیت اور صحت کی نسبت کم وبیش قیاس قایم کیا جائے گا۔ یہ مدت تین قرنوں میں تقسیم کی گئی ہے۔ جو لوگ پہلے قرن میں موجود تھے وہ دوسرے قرن کے لوگوں سے زیادہ تر متدین اور معتبر سمجھے جاتے ہیں اور جو لوگ دوسرے قرن کے ہیں وہ تیسرے قرن کے لوگوں سے زیادہ متدین اور معتبر متصور ہوتے ہیں۔ پہلا قرن ان مسلمانوں کی زندگی کے ساتھ ختم ہوتا ہے جو حضرت رسالت پناہ کے زمانہ میں موجود تھے اور ان میں سے مخصوص وہ لوگ جن کو آپکی صحبت اور خدمت سے مستفید ہونے کا موقع حاصل تھا اور جو اصحاب رسول اللہ یا بطور اختصار صرف اصحاب کے نام سے موسوم ہیں۔

دوسرا قرن ان لوگوں کی حیات تک ہے جو کہ خود زمرۂ اصحاب میں شریک نہ تھے مگر اصحاب کے زمانہ میں موجود تھے یا ان میں سے کسی سے ملاقات کی تھی یہ لوگ تابعین اصحاب یا مختصراً صرف تابعین کہلاتے ہیں۔

تیسرا قرن ان لوگوں کی زندگیوں کا ہے جو کہ خود تابعی نہ تھے مگر تابعین کے زمانہ میں موجود تھے اور اس جماعت میں سے کسی سے ملے تھے۔ یہ لوگ تبع تابعین اصحاب یا مختصراً تبع تابعین کہلاتے ہیں۔

احادیث کی تقسیم بلحاظ اسناد متواتر مشہور اور خبر احاد

احادیث بلحاظ اپنی سند کے تین قسموں میں منقسم ہیں۔ جو حدیثیں شہرت اور قبولیت کے عام درجہ کو پہنچتی ہوں اور جو تینوں قرنوں میں مختلف مقامات کے رہنے والوں اور کثیر التعداد لوگوں سے روایت کیگئی ہوں ان کو متواتر کہتے ہیں۔ اس قسم کی حدیثوں کی صحت آیات قرانی کی طرح مسلم ہوتی ہے اور ان سے علم یقینی لازم آتا ہے۔ شرع میں حدیث کی دوسری قسم وہ ہے جسکی صداقت کا انسان کے دلکو خود یقین ہوتا ہو اگرچہ وہ یقین ایسا کامل نہو جیسا کہ قسم اول کے متعلق ہوتا ہے۔ ان کو ابتدأً چند اصحاب نے روایت کیا ہو اور بعدہ یعنی دو قرنوں میں وہ متواتر کی شرائط پوری کرتی رہی ہوں اس قسم کی حدیثوں کو مشہور کہتے ہیں تیسری قسم احاد کہلاتی ہے ان سے نہ متواتر کی طرح علم یقینی لازم آتا ہے اور نہ مشہور کی طرح انکی تصدیق ہوتی ہے لیکن فقہا کا غلبۂ آرا اس پر ہے کہ انکی صداقت اس درجہ تک (۴۳)
ہے کہ ان پر ایک شرعی مسئلہ کی بنیاد کا قائم کرنا جائز ہے۔ وہ تمام حدیثیں جو محدود التعداد

راویوں کی اسناد سے (خواہ وہ ایک ہو یا ایک سے زیادہ) روایت کی گئی ہیں اور جو متواتر اور مشہور کی شرائط کو پورا نہیں کرتیں اس قسم میں داخل ہیں۔ بعض مشہور فقہا احاد کو شریعت میں قابل استناد نہیں تسلیم کرتے۔

راویوں کے ضروری شرائط۔ روایت کرنا فی الحقیقت ایک شرعی عمل ادائے شہادت کا ہے۔ اس لئے جو خاص شرائط گواہوں کے قابل ادائے شہادت ہونے کی نسبت قرار دیئے گئے ہیں ان کا ایک راوی میں پایا جانا لازم ہے۔

سب سے پہلے اس کو عاقل ہونا چاہیئے اس لئے بچے۔ مجنون یا مخبوط الحواس شخص کی روایت قبول نہیں کیجا سکتی دوسرے اس میں ضبط کا ہونا ضرور ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس نے قائل کے الفاظ ٹھیک طور سے سنے ہوں اور ان کے سمجھنے کی اور انکو اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے کی قابلیت رکھتا ہو اور بر وقت بیان صحت کے ساتھ انکا اعادہ کر سکتا ہو۔ لیکن اکثر فقہا اس قسم کے ضبط کو راوی کی قابلیت کی ضروری شرط قرار نہیں دیتے بلکہ اس کو ایک وجہ ترجیح سمجھتے ہیں۔ تیسرے اسکو مسلمان ہونا چاہیئے چوتھے عادل یعنی ایسا آدمی ہونا چاہیئے جو عام طور سے اپنی معیشت اور افعال میں بجائے خواہشات اور جذبات کے مذہب اور عقل کا پابند ہو کافر کی روایت بر بنائے عناد اسلام نا قابل قبول ہے۔ عورت۔ غلام اور نابینا کی روایت جائز سمجھی جاتی ہے اگرچہ عدالت میں انکی شہادت کے قبول ہونے کے لئے خاص خاص شرطیں لگادی گئی ہیں۔ اس تفریق کی وجہ یہ ہے کہ مقدمہ میں شہادت پر دوسرے اشخاص کے حقوق اور فرائض کا دار و مدار ہوتا ہے اور اس بنا پر شہادت کے متعلق سخت ترقیود لگائے گئے ہیں۔

راوی کا معروف یا مجہول اور فقیہ یا غیر فقیہ ہونا راوی کی شان جس قدر ارفع ہوگی اس کی روایت اسی قدر زیادہ معتبر متصور ہوگی۔ مثلاً ایک راوی معروف ہے اور اس نے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں اور دوسرا مجہول ہے جس سے صرف دو ایک روایتیں منقول ہیں۔ پھر معروف راوی کے متعلق بھی یہ ممکن ہے کہ اسکو تفقہ اور ملکہ حاصل ہو یا وہ ان اوصاف سے عاری ہو حنیفہ کے نزدیک جو حکم اول الذکر اشخاص کی روایت پر مبنی ہو اس کے خلاف کسی استخراج قیاسی کو ترجیح نہیں دیجا سکتی۔ البتہ بعض مالکی اس حالت میں بھی قیاس کو مرجح سمجھتے ہیں۔ اگر کسی معروف راوی کی نسبت

یہ مشہور ہو کہ وہ فقیہ نہ تھا تو اس کی روایت اگر وہ قیاس کے قواعد کے خلاف ہو گی تو قبول نہ کیجائے گی۔ محدثین میں جو فقیہ میں بھی مشہور تھے چاروں خلفاء۔ خصوصاً ابوبکرؓ۔ عمرؓ۔ علیؓ۔ اور عبداللہ ابن مسعود۔ عبداللہ بن عمر۔ عبداللہ ابن عباس۔ عائشہ زوجۂ رسول اللہ۔ زید۔ معاذ۔ اور ابو موسیٰ اشعری کے نام ممتاز ہیں۔ دوسرے گروہ یعنی معروف راویوں میں جو فقیہ نہ تھے سب سے زیادہ مشہور نام ابوہریرہ کا ہے اور ان کے بعد غالباً انس کا۔ مجہول راویوں کی اگر کسی روایت کو کسی صحابہ نے بیان کیا یا اُسکی روایت کی تصدیق کی تو اس کی وہی حیثیت ہو جاتی ہے جو ایک معروف راوی کی ہوتی ہے اگر کسی مجہول راوی کی روایت کی صحابہ نے تردید کی ہے تو اس کی وہ روایت مطلق قابل قبول نہو گی۔ اگر بعض اصحاب نے اس کی تصدیق اور بعض نے اس کی تردید کی ہے تو وہ قابل قبول سمجھی جائے گی بشرطیکہ جو قاعدہ اس سے ستخرج ہوتا ہے وہ اصول قیاس کے متخرجہ نتیجہ سے تطابق رکھتا ہو اگر کسی مجہول راوی کی روایت کی اشاعت صحابہ یا تابعین کے زمانے میں نہیں ہوی بلکہ امام ابوحنیفہ کے وقت یعنی تیسرے قرن میں ہوی تو حنفیوں کے نزدیک وہ اس شرط سے قابل قبول ہو گی کہ قیاس کے مطابق ہو دوسری صورت میں ناقابل قبول قرار پائے گی برخلاف اس کے اگر اس کی اشاعت تیسرے قرن کے بعد ہوی تو وہ مطلق قبول نہ کیجائے گی۔

مرسل اور غیر مرسل احادیث

یہ امر بھی اہم اور قابل غور ہوتا ہے کہ آیا روایت کا سلسلہ مکمل ہے اور حضرت رسالت پناہ تک پہنچتا ہے یا نہیں۔ بعض اوقات ایسے سلسلہ کا نہ موجود ہونا خود روایت پر نظر ڈالتے ہی ظاہر ہو جاتا ہے مثلاً جب کوئی راوی جو اصحاب رسول اللہ صلعم سے نہیں ہے یہ کہتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایسا فرمایا اور اپنے اسناد نہیں بیان کرتا ہے درست اور ٹھیک روایت وہ ہے جس میں سلسلہ وار یہ بتایا جائے کہ وہ روایت۔ راوی تک کن کن لوگوں کے ذریعہ سے پہنچی ہے۔ اس کی عام صورت یہ ہوتی ہے کہ فلاں شخص نے مجھ سے روایت کی فلاں فلاں شخص سے اور آخر شخص نے سنا رسول اللہ صلعم سے کہ آپ نے فرمایا...... جس روایت میں سند کا سلسلہ نہیں ہوتا وہ مرسل یعنی بے سلسلہ کہلاتی ہے۔ صحابہ کی مرسل حدیث تمام مذاہب میں قابل قبول سمجھی جاتی ہے کیونکہ صحابہ کی عظمت۔ انکی احتیاط اور رسول اللہ کی قربت کیوجہ سے

اسکی صحت کا قیاس پیدا ہوتا ہے۔ حنفی اور مالکی تابعین اور تبع تابعین کی مرسل حدیثوں کو بھی تسلیم کرتے ہیں شافعیہ ان کو تسلیم نہیں کرتے۔ اُس مرسل حدیث کو جس کی اشاعت قرون ثلٰثہ کے بعد ہوئی بجز بعض حنفی فقہا کے کوئی اور تسلیم نہیں کرتا۔

حدیث کے متعلق دوسرے اعتراضات

بعض اوقات بظاہر روایت کا سلسلہ کمل ہوتا ہے مگر باوجود اس کے دوسرے ضعف پیدا کرنے والے امور کی بنا پر شرع اس کو مرسل قرار دیتی ہے اور اس کی صحت سے انکار کرتی ہے مثلاً راوی میں ضروری اوصاف نہ پائے جاتے ہوں یا حدیث از قسم احاد ہو اور نص قرآنی یا کسی متواتر یا مشہور حدیث کے مخالف ہو یا اس کی تردید رسول اللہ نے کی ہو یا وہ ایسے روزانہ پیش آنے والے معاملات سے متعلق ہو کہ اس کی راویوں کی قلت کیوجہ ظاہر نہ ہوتی ہو ان میں سے ہر صورت میں روایت ناقابل قبول قرار پاتی ہے۔

ان کے علاوہ روایت کے متعلق دوسرے اعتراضات بھی جو عربی زبان میں طعن کہلاتے ہیں ہوسکتے ہیں۔ ایسا اعتراض بعض اوقات خود راوی کے طرز عمل سے پیدا ہوتا ہے مثلاً یہ کہ وہ خود اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرتا ہو یا وہ بعدہ اس روایت کے کرنے سے انکار کرجائے ایسی روایت قابل قبول نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح وہ حدیث قابل اعتبار نہیں ہوسکتی جسکو ممتاز اور سربرآوردہ محدثین نے رد کردیا ہو یا جس کے علم سے اصحاب رسول اللہ نے انکار کیا ہو بشرطیکہ وہ حدیث ایسی ہو کہ صحیح ہونے کی حالت میں اس کا علم ہونا اصحاب رسول اللہ کو قیاساً ضرور ہو۔ کسی حدیث سے اصحاب رسول اللہ کا لاعلم ہونا اس کی صحت پر کافی اعتراض نہیں متصور ہوسکتا اگر وہ حدیث ایسے معاملے سے متعلق ہو جو شاذ طور سے پیش آتا ہے۔

طریقۂ روایت

دوسرا امر جو پیش نظر رکھنے کے قابل ہے وہ طریقۂ روایت ہے محدث کے لئے مسلمہ اور مقبولہ طریقہ روایت کرنے کا یہ ہے کہ وہ سامع کے سامنے جو آئندہ اس سے روایت کرے گا حدیث کو بیان کرے تاکہ سامع یہ کہہ سکے کہ فلاں شخص نے مجھ سے ایسا کہا (حدثنا) یا وہ اس کو لکھ سکے اس صورت میں بیان کی شکل یہ ہوگی کہ فلاں شخص نے مجھکو خبر دی (اخبرنا) اس زمانے میں جو احادیث محفوظ ہیں اور ہم تک پہنچی ہیں وہ ضبط تحریر میں آچکی ہیں۔ قدیم زمانے میں صرف لوگوں کے

حافظہ میں محفوظ تھیں۔

وہ احادیث جو لفظاً روایت کیگئی ہیں اور جو لفظاً روایت نہیں کیگئی ہیں۔

طریقۂ روایت میں سب سے زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ احادیث میں حضرت رسالت پناہ کے الفاظ بجنسہ روایت کئے جاتے ہیں یا انکا مفہوم اور مطلب۔ اگر وہ لفظاً ہے تو ایسی حدیث بشرطیکہ دوسری شرطیں پوری ہوں تمام فقہا کے نزدیک قابل قبول ہوگی اگرچہ اس کا راوی فقیہ نہو۔ اگر حضرت رسالتپناہ کے الفاظ قایم نہیں رکھے گئے ہیں تو بعض فقہا اس حدیث کو مطلق تسلیم نہیں کرتے۔ مگر فقہا کا بڑا گروہ اس کو قبول کرنے کا طرفدار ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے معنے میں کوئی شک اور شبہ نہو۔ ان کے نزدیک راوی کے فقیہ ہونے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا بشرطیکہ وہ کلام کو سمجھا ہو۔ جب اس قسم کی حدیث ایسے الفاظ میں بیان ہوی ہو جن میں تعبیر کی ضرورت ہے مثلاً عام الفاظ استعمال کئے گے ہیں مگر ان میں خاص معنی کی گنجایش ہے یا الفاظ حقیقی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں اور ان کے مجازی معنی بھی ہوسکتے ہیں اس صورت میں اگر راوی کو تفقہ یا اجتہاد کا مرتبہ حاصل ہے تو وہ حدیث قابل قبول سمجھی جائےگی ورنہ نہیں۔ جب کسی حدیث کی عبارت جو کہ لفظاً روایت نہ کیگئی ہو ذومعنی ہو۔ اس صورت میں وہ کسی طرح قابل قبول نہیں ہوسکتی۔

رسول اللہ کا طرز عمل

جس حدیث میں رسول اللہ کا طرز عمل بیان ہوا ہے اس کے متعلق یہ اہم سوال پیش آتا ہے کہ آیا وہ ایسے معاملہ سے متعلق ہے جس میں وہ طرز عمل واجب الاتباع ہے۔ احکام شریعت کے ماخذ (دلیل) ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ کا طرز عمل ایسی حالت میں کہ وہ کسی ایسے معاملے کے فیصلہ سے متعلق ہو جو آپ کے سامنے پیش کیا گیا تھا واقعۂ متعلقہ ہے عام طور سے جو کچھ رسول اللہ نے کیا اُسکا اتباع ہر مسلم کو جائز ہے بشرطیکہ وہ فعل ایسا نہ ہو جو خاص طور سے آپ کی رسالت سے تعلق رکھتا ہو۔

احادیث بلحاظ مضامین

احادیث کی آخری تفریق بلحاظ مضامین کے ہے حقوق اللہ میں احاد حدیث کی بناپر کوئی ایسا جرم نہیں قائم ہوسکتا جو قابل سزا ہو۔ متواتر اور مشہور سے قائم ہوسکتا ہے۔ حقوق العباد کے معاملہ میں اگر کسی حدیث سے صریح اور صاف ذمہ داری عاید ہوتی ہو تو راوی میں وہ تمام اوصاف

گواہ کے پائے جانے ضرور ہیں جو خبر دینی کی صلاحیت اور دوسرے اشخاص پر ذمہ داری عاید کرنے کے لئے ضرور ہوں علاوہ اس کے طرز بیان عدالتی شہادت کی ضروریات کے مطابق ہو۔

بعض فقہا شلاً ابو سعید بردعی کے نزدیک اصحاب رسول اللہ کے اقوال بھی واجب العمل ہیں مگر اہل سنت والجماعت کی مسلمہ رائے یہ ہے کہ ایسے اقوال اسی وقت واجب العمل ہیں جبکہ ان پر اجماع ہو گیا ہو۔ اور اصحاب رسول اللہ کے شخصی استخراج یا استدلال دوسرے فقہا کے استخراج یا استدلال سے بلند تر مرتبہ نہیں رکھتے۔ اگرچہ وہ بڑی وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔

دفعہ ۲ تعبیر

تعبیر کا مقصد اور اس کی حد

اب میں قواعد تعبیر کی طرف متوجہ ہوتا ہوں جو اسلامی نظام قانون میں اصول فقہ کا ایک جز متصور ہوتے ہیں اسلامی فقہا کی رائے کے مطابق شرعی نصوص کی تعبیر میں بعینہ وہی اصول کام میں لائے جاتے ہیں جو عام عبارتوں کی تعبیر کے لئے مقرر ہیں۔ تعبیر کا مقصد یہ ہے کہ بیان کرنے والے کی مراد خواہ وہ شارع ہو یا احکام کا شارح یا کوئی دوسرا شخص ہو دریافت کیجائے خواہ اس کے الفاظ سے یا اس کے طرز عمل سے۔ مثلاً شارع یہ دیکھتا ہے کہ لوگوں میں ایک خاص رسم جاری ہے اور کوئی حکم اس کے امتناع کے متعلق نہیں جاری کرتا تو یہ قیاس کر لیا جاتا ہے کہ وہ رسم اس کی منظور کردہ ہے۔ یا اصحاب رسول اللہ میں سے ایک شخص کوئی حدیث مجہول راوی سے بیان کرتا ہے اور اس کی صحت کی تکذیب نہیں کرتا تو یہ قیاس ہوتا ہے کہ وہ اس حدیث کی اصلیت کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک معمولی شخص کے طرز عمل کی تعبیر کرنا صرف اصول مانع تقریر مخالف کو کام میں لانا ہے مگر اس موقع پر ہمکو خاص طور سے قرآن اور احادیث کے متون کی تعبیر سے بحث ہے۔

اظہار معنی کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم

مخصوص معنی کے ادا کرنے کے لئے الفاظ کے چار تقسیمیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) بلحاظ اپنے صرفی و نحوی استعمال کے مثلاً ایک لفظ مشترک ہے یا خاص یا عام (۲) بلحاظ اپنے حقیقی استعمال کے مثلاً وہ حقیقی معنوں میں استعمال ہوا ہے یا مجازی میں۔ صریح ہے یا کنایہ لغوی طریقہ سے استعمال ہوا ہے یا اصطلاحی یا رسمی طور سے (۳) اس لحاظ سے کہ ان کے معنی کس حد تک صاف کئے گئے ہیں اور کس حد تک مبہم

اور مشتبہ چھوڑ دئے گئے ہیں یعنی جو کلام وہ الفاظ بناتے ہیں وہ ظاہر یا نص یا مفسر ہے یا نہیں۔
(۴) بلحاظ ان مختلف طریقوں کے جس سے ان کے معانی کا پتہ چلتا ہے۔

مشترک۔ عام اور خاص الفاظ

جو لفظ مختلف معنوں میں ایک سے زیادہ اشیاء پر صادق آتا ہو وہ مشترک ہے مثلاً لفظ "عین" جو چشمہ اور آنکھ اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے اگر کوئی لفظ ایک معنی میں غیر محدود التعداد اشیاء پر صادق آتا ہو اور ان تمام چیزوں پر جن کے لئے وہ مستعمل ہوتا ہے حاوی ہو اُسے عام کہتے ہیں۔ لفظ بلحاظ اپنی شکل اور معنی دونوں کے عام ہو سکتا ہے۔ شکل کے لحاظ سے جیسے رجال یا بلحاظ معنی کے مثلاً قوم۔ جماعت وغیرہ یا بلحاظ قایم مقامی کے جیسے اسم اشارہ "جو کوئی" اس جملہ میں کہ جو کوئی میرے پاس سب سے پہلے آئیگا اُس کو ایک درہم ملے گا۔ جب ایک لفظ ایک وقت میں بہت سی چیزوں کی نسبت جن کی کوئی تعداد معین نہیں ہے استعمال ہوتا ہے مگر ان تمام اشیاء پر کلیتاً حاوی نہیں ہوتا جن کی نسبت وہ استعمال کیا جاتا ہے تو وہ "جمع منکر" کہلاتا ہے جس طرح آدمیوں کا لفظ اس جملہ میں "میں نے گلی میں آدمیوں کو دیکھا"۔ جب ایک لفظ ایک ہی معنی میں محدود اشیاء پر اس طور سے دلالت کرتا ہو کہ ان میں سے کوئی شئے جس کی نسبت وہ استعمال کیا جائے نہ چھوٹنے پائے مثلاً ایک دو یا سو وغیرہ وہ خاص کہلاتا ہے خاص لفظ کا متضاد عام لفظ ہے۔ اگر خاص لفظ کسی ایک ذات کے لئے استعمال کیا گیا ہے تو اس سے ایک خاص شخص مراد ہو سکتا ہے مثلاً زید۔ عمرو وغیرہ یا بلحاظ نوع کے ایک ذات مثلاً گھوڑا یا آدمی یا بلحاظ جنس کے ایک ذات مثلاً انسان وغیرہ۔

صفت علم۔ اسم جنس

اگر ایک اسم کے معنی ٹھیک وہی ہوں جو اس اصلی لفظ کے ہیں جس سے وہ مشتق ہوا ہے اور اس کی اصلی ہیئت قائم ہے تو وہ اسم مشتق (صفت) کہلاتا ہے۔ جیسے قاتل جو قتل سے مشتق ہے۔ اگر ایسا نہو بلکہ اس کے معنی مخصوص ہو گئے ہوں تو وہ علم ورنہ اسم جنس کہلائے گا۔

مطلق اور مقید الفاظ

اگر اسم مشتق یا اسم جنس سے غیر محدود التعداد اشیاء مراد ہونگے تو وہ مطلق کہلائیگا ورنہ مقید۔ اگر اس میں وہ تمام اشیاء جن پر وہ دلالت کرتا ہے شامل ہیں تو وہ اسم عام کہلائے گا۔ اگر وہ صرف چند معینہ اشیاء کی نسبت استعمال ہوا ہے تو معہود اور اگر چند اشیاء کے لئے مستعمل ہوا ہے مگر وہ معین نہیں ہیں تو نکرہ کہا جائے گا۔

خاص الفاظ قضیۂ کلیہ بناتے ہیں

خاص لفظ جبکہ وہ اسی حیثیت سے استعمال کیا جائے قضیۂ کلیہ قائم کرتا ہے اسی حیثیت سے یہ مقصد ہے کہ اسوقت اس قضیہ کے سیاق وسباق اور خارجی امور پر نظر نہ ڈالی جائے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ زید عالم ہے تو علم زید کے لئے یقینی طور سے بیان کیا جاتا ہے اسی طرح لفظ "عالم" خاص ہے پس سوائے علم کے اور کوئی شئے زید کے لئے نہیں بیان کی گئی ہے۔

حرف فا کا استعمال ایک آیۂ قرآنی میں جو طلاق کے متعلق ہے

دوسری مثال لو۔ تعقیب کے اظہار کے لئے حرف "فا" خاص ہے قرآن مجید میں یہ حکم ہے۔ الطلاق مرتٰن فامساك بمعروف او تسریح باحسان۔ ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اتیتموھن شیئًا الا ان یخافا الا یقیما حدود الله۔ فان خفتم الا یقیما حدود الله۔ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ۔ تلك حدود الله فلا تعتدوھا ومن تعد حدود الله فاؤلئك ھم الظلمون۔ فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ فان طلقھا فلا جناح علیھما ان یتراجعا ان ظنا ان یقیما حدود الله وتلك حدود الله یبینھا لقوم یعلمون۔

معنی۔ "طلاق دو ہی مرتبہ ہے پھر یا تو روک رکھنا ہے دستور کے مطابق یا رخصت کر دینا ہے سلوک کرکے اور تمکو نا جائز ہے کہ تم لے لو اس مال میں سے جو تم نے ان کو دیا ہے کچھ بھی مگر اسوقت کہ دونوں خوف کریں اس امر کا کہ نہ قائم رکھ سکیں گے اللہ کا حکم۔ پس اگر تم کو خوف ہے کہ نہ قائم رکھ سکیں گے وہ دونوں اللہ کے حکم کو تو کچھ گناہ نہیں ان پر اس صورت میں کہ بدلا دیدے عورت۔ یہ اللہ کی حدیں ہیں سو ان سے آگے نہ بڑھو اور جو آگے بڑھیں گے اللہ کی حدوں سے تو وے لوگ ظالم ہیں پھر اگر عورت کو طلاق دیدے تو اس کے بعد وہ عورت اس کو حلال نہیں جب تک کہ وہ نکاح کرے دوسرے شوہر سے پھر اگر دوسرا شوہر اس کو طلاق دیدے تو دونوں پر کچھ گناہ نہیں کہ پھر مل جائیں اگر خیال کریں کہ قائم رکھ سکیں گے اللہ کے احکام اور یہ اللہ کے احکام ہیں جنکو کھول کھول کر بیان فرماتا ہے۔ ان لوگوں کے لئے جو سمجھتے ہیں"[1]

[1] سورۂ بقر ۲ ع ۲۹ حمایل مترجمہ مولوی عاشق الہٰی صفحہ ۵۵ مطبوعہ مطبع قاسمی شہر میرٹھ (مترجم)

یہاں پہلے یہ کہا گیا ہے کہ طلاق دو ہی مرتبہ ہے بعدہ فدیہ (بدل خلع) کا ذکر ہے جس کے ذریعہ سے فریقین کو اجازت ہے کہ وہ باہم اس امر پر راضی ہو جائیں کہ عورت کچھ رقم یا کوئی دوسری شے مرد کو دیکر تعلق ازدواج سے آزادی حاصل کرلے۔ بعدہ یہ بتایا گیا ہے کہ اگر مرد پھر عورت کو طلاق دیدے تو اس کے بعد وہ اس عورت کے ساتھ جائز طور سے نہیں رہ سکتا امام شافعی کی رائے میں حرف "فا" جو فدیہ (بدل خلع) کے ذکر کے بعد ہی واقع ہوا ہے فدیہ سے نہیں بلکہ مرد کی طلاق بائن سے متعلق ہے اور فدیہ کے متعلق جو جملہ ہے وہ بطور جملۂ معترضہ کے واقع ہوا ہے اس لئے ان کے نزدیک اگر کوئی مرد اپنی عورت کو خلع کا اختیار دیتا ہے تو اس کا طرز عمل بطور فسخ کے ہوتا ہے نہ بطور طلاق کے۔ حنفیوں کو اس سے اتفاق نہیں انکی دلیل یہ ہے کہ اس تعبیر سے حرف "فا" کا مقصد تعقیب فوت ہو جاتا ہے جو جائز نہیں کیونکہ وہ اس کا مفہوم خاص ہے۔ انکی رائے میں خلع کا عمل بطور طلاق کے ہوتا ہے [۵۱]

حرف با کا مفہوم ایک آیۂ قرآنی میں جو کہ مہر کے متعلق ہے

ایک دوسری مثال لو۔ حرف "با" بدل یا عوض کے معنی میں خاص ہے کلام مجید کی اس آیہ ان تبتغوا باموالکم ... میں حرف "با" کے خاص ہونے سے مال کا بشکل مہر زوجہ کو دیا جانا نکاح کے تصور سے جدا نہیں کیا جاسکتا بناءً علیہ اگر کوئی نکاح اس شرط کے ساتھ منعقد ہو کہ کوئی مہر نہیں دیا جائے گا تب بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت مہر مناسب کی مستحق ہو گی۔ اس صورت میں امام شافعی کی رائے میں اگر مرد قبل خلوت صحیحہ کے فوت ہو جائے تو عورت کسی مہر کی مستحق نہیں ہوسکتی [۵۲]

عام الفاظ

جب کوئی عام لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو حنفیوں کے نزدیک اس کا حکم ان تمام افراد پر جس کو وہ شامل ہے۔

حنفیوں کی رائے کے مطابق عام الفاظ میں یقینی طور سے وہ تمام افراد داخل ہیں جنکی نسبت وہ الفاظ مستعمل ہوتے ہیں

یقینی طور سے جاری ہوتا ہے اس بنا پر ان کی رائے میں کوئی صحیح اور مستند نص محدود نہیں ہوسکتی جب تک دوسری اسی قسم کی نص موجود نہ ہو۔ امام شافعی کی یہ رائے ہے کہ عام لفظ ان تمام افراد پر حاوی ہوتا ہے جس کی نسبت وہ استعمال کیا جاتا ہے لیکن یقینی طور سے نہیں اس لئے اس کا حکم آیۂ قرآنی یا حدیث متواتر میں احاد اخبار یا قیاس سے محدود

۵۱۔ توضیح صفحہ ۲-۳۱ و تفسیر احمدی ۱۳۰

۵۲۔ توضیح صفحہ ۳۲

ہوسکتا ہے بعض فقہا کا یہ مذہب ہے کہ جہاں عام لفظ استعمال کیا جائے وہاں توقف کرنا چاہئے یہ دیکھنے کے لئے کہ آیا ایسی دلیل موجود ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام افراد پر حاوی ہے یا ان میں سے بعض پر کیونکہ بعض اوقات عام لفظ ایک فرد کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے دوسرے فقہا اس طرف گئے ہیں کہ عام لفظ سے کم از کم ایک اور اگر وہ بصیغہ جمع مستعمل ہوا ہے تو کم از کم تین کیونکہ (عربی میں) جمع کی اقل تعداد یہی ہے مراد لینا چاہئے اور اس کے بعد توقف کرکے بلحاظ سیاق وسباق عبارت یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ دوسری صورتوں پر بھی حاوی ہے یا نہیں۔ حنفی اپنی رائے کی تائید میں اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ عموماً شرعی احکام عام الفاظ میں دئے جاتے ہیں اس لئے ان عام الفاظ کے مفہوم کو چند مخصوص افراد تک بلا کسی خاص وجہ یا دلیل کے محدود کر دینا شارع کے مقصد کو فوت کر دیتا ہے۔

معارض نصوص کی تعبیر

جب دو عام اقوال معارض ہوں اور ان میں سے ایک سے عام الفاظ میں کسی امر کی اجازت پائی جاتی ہو اور دوسرے سے ممانعت تو نقل امتناعی کو ترجیح دیجائے گی۔ قرآن مجید میں ہے "او ما ملکت ایمانکم" یعنی حلال ہیں تم پر لونڈیاں اور دوسری آیہ میں ہے "وان تجمعوا بین الاختین" یعنے اجتناب کرو دو بہنوں کو جمع کرنے سے حضرت علیؓ کی یہ رائے تھی کہ جو ممانعت دو بہنوں کو جمع کرنیکے متعلق ہے وہ لونڈیوں سے متعلق نہیں بلکہ صرف اس صورت سے متعلق ہے کہ کوئی شخص ایک وقت میں دو بہنوں کو نکاح میں لائے حنفی اس کے خلاف ہیں اس بناپر کہ امتناعی آیہ کو اجازتی آیہ پر ہمیشہ ترجیح ہونی چاہئے۔[1]

دو آیتوں کو جو بظاہر معارض معلوم ہوتی ہوں حتی الامکان تطبیق دینا چاہئے

بعض اوقات دو آیتوں کو جو باہم معارض معلوم ہوتی ہیں تطبیق دینا ممکن ہوتا ہے سورۂ بقر میں یہ حکم ہے "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً" یعنی جو لوگ کہ مر جائیں تم میں اور چھوڑ جائیں بیبیاں تو وہ بیبیاں روکے رکھیں اپنے آپکو چار مہینے اور دس دن اور سورۂ نسا القاصرہ[2] میں بتایا گیا ہے "واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن"

[1] توضیح صفحہ ۳۴

[2] سورۂ طلاق میں ہے۔ نہ کہ سورہ نساء میں اور القاصرہ اصل کتاب میں کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ مترجم

اور جن کے پیٹ میں بچہ ہو انکی عدت یہ ہے کہ وہ پیٹ کا بچہ جن لیں۔ حضرت علیؓ کا ان دونوں آیتوں کو تطبیق دیکر ایک حاملہ بیوہ کی مدت عدۃ کے بارہ میں یہ فتویٰ ہے کہ دونوں مدتوں یعنے چار مہینے اور دس دن جن کا ذکر پہلی آیہ میں ہوا ہے اور مدت وضع حمل متذکرۂ آیۂ ثانیہ میں جو مدت کثیر ہوگی وہی اس بیوہ کی مدت عدت قرار دیجائے گی۔ ابن مسعود کی رائے اس کے خلاف تھی ان کے نزدیک آخر الذکر آیہ اول الذکر آیہ کی حد اختلاف تک ناسخ ہے اور ایک بیوہ کی مدت عدت جو حاملہ ہو وضع حمل کے ساتھ ہی ختم ہو جائیگی۔ خواہ وضع حمل چار مہینے اور دس دن کے اندر ہی کیوں نہوا ہو[۱]۔

قاعدۂ تعبیر اس حالت میں کہ ایک عام اور ایک محدود حکم میں معارضہ واقع ہو۔

جب دو کلام۔ ایک عام اور ایک خاص باہم معارض واقع ہوں اور یہ نہ معلوم ہو سکتا ہو کہ اخیر کلام کون ہے تو دونوں کی نسبت یہ قیاس کر لیا جائے گا کہ وہ ایک ہی وقت نافذ ہوے ہیں اور صورت آخر الذکر کی طرح دونوں کو باہم مطابق کرنے کی کوشش کیجانی چاہئے۔

امام شافعی کے نزدیک عام کلام ان قیود کے ساتھ جو خاص کلام عائد کرے قابل قبول ہے۔ حنفیوں کی رائے میں اگر ان میں تطابق ممکن نہیں تو معارض کلام کا جو قاعدہ ہے وہ برتا جائے گا اگر عام کلام خاص کلام کے بعد کا ہے تو خاص کلام منسوخ متصور ہوگا۔ اگر خاص کلام عام کلام کے بعد کا ہے اس حالت میں حنفیوں کے نزدیک اگر ان میں بلحاظ وقت کے تعلق ہے تو عام کلام کا عمل ان امور تک محدود رہے گا جو خاص کلام کے دائرہ میں نہیں آتے اور اگر ان کا باہمی ایسا تعلق نہو گا تو خاص کلام کی نسبت یہ سمجھا جائے گا کہ وہ عام کلام کے اس قدر جزو کو جو اس سے متناقض ہے منسوخ کرتا ہے۔ دونوں صورتوں کا فرق اس طرح ظاہر کیا گیا ہے۔ پہلی صورت میں عام کلام جیسا کہ وہ الحاق مخصوص سے محدود ہو گیا ہے اپنی عمومیت کو قایم رکھے گا یعنی وہ قطعی نہیں متصور ہوگا۔ دوسری حالت میں جو جزو کلام کا باقی رہگیا ہے وہ قطعی اور یقینی متصور ہوگا[۲]۔

عام کی تخصیص

ایک عام کلام اپنے عمل میں ایک غیر مستقل فقرہ یا مستقل الفاظ سے محدود کیا جا سکتا ہے۔ موخر الذکر صورت سے محدود کیا جانا تخصیص

[۱] توضیح صفحہ ۴۴۳

[۲] تلویح ۶۷

کہلاتا ہے اگر محدود کرنے والے الفاظ ایسے ہیں کہ اُن کا تعلق عبارت ماقبل سے ہے اور وہ بجائے خود پورا مفہوم نہیں ادا کرتے تو وہ مستقل کلام نہیں متصور ہوں گے۔ اس کے خلاف صورت واقع ہونے کی حالت میں تخصیص بذریعہ مستقل کلام کے سمجھی جائے گی۔

تخصیص ذریعہ غیر مستقل کلام کے

غیر مستقل مخصوص کرنے والا کلام اصل کلام میں یا تو کلام استثنار یا کلام صفت یا غایت کو داخل کرتا ہے کلام استثنار اصل کلام کے اثر کو جو اس کی تمام صورتوں پر حاوی تھا بعض کے ساتھ محدود کر دیتا ہے کلام شرط اس کے اثر کو خاص واقعات کے وقوع پر منحصر کر دیتا ہے اور کلام صفت اسکے عمل کو ایسی اشیار تک محدود کر دیتا ہے جس میں خاص صفت پائی جاتی ہو اور کلام غایت اصل کلام کے عمل کی انتہائی حد کو بتاتا ہے۔

تخصیص ذریعہ مستقل کلام کے

جب کہ ایک عام کلام کے مفہوم کا دائرہ کسی ایسے کلام سے نہیں جو کہ خود اُس کا جزء ہے بلکہ ایک مستقل اور جداگانہ کلام سے تنگ ہو جاتا ہے تو وہ تخصیص یا تو صریح ہوتی ہے یا اُس کا پتہ انسانی عقل یا تجربہ یا رسم و رواج یا اسبات سے کہ عام لفظ بہ نسبت ایک جزء کے دوسرے جزء کے لئے زیادہ تر مناسب ہے چلتا ہے۔ مثلاً بچوں اور مجانین کا شرعی احکام کی خاص تکالیف سے بطور بیان ضرورت مستثنیٰ ہونا عقل سے دریافت ہوتا ہے۔ کلام مجید میں ہے کہ تجھکو سب چیزیں عطا ہوی ہیں۔ اس بیان سے وہی چیزیں سمجھی جائیں گی جن کو انسان قدر و قیمت کی نظر سے دیکھتا ہے جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا تو اُس کی یہی معنی ہوں گے کہ وہ ایسے جانوروں کا گوشت نہ کھانے کو کہتا ہے جن کا گوشت عام طور سے کھایا جاتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میرے تمام غلام آزاد ہیں تو اُس میں اس کے مکاتیب (وہ غلام جو خاص صورتوں کے وقوع پر آزاد ہو جانے کے مستحق ہیں) شامل نہیں ہو سکتے کیونکہ لفظ غلام کا استعمال مکاتیب کے لئے بالکل غیر مناسب ہے۔

تخصیص کرنیوالے غیر مستقل کلام کا اثر

جب ایک عام کلام کی تخصیص غیر مستقل کلام سے ہوتی ہے تو جسقدر کلام کی تخصیص نہیں ہوتی وہ اپنی شرعی حیثیت اور سند قائم رکھتا ہے۔ یعنی اگر وہ حصہ جو اس سے مستثنیٰ ہوتا ہے متعین ہے تو بقیۂ کلام قطعی سند سمجھا جائیگا اگر مستثنیٰ حصہ متعین نہیں ہو سکتا۔ تو بقیۂ کلام بھی قطعی سند نہیں متصور ہو سکتا۔

تخصیص کرنیوالے مستقل کلام کا اثر

جبکہ تخصیص کرنیوالا کلام مستقل ہوتا ہے تو اصل کلام جہانتک کہ وہ اسکے بعد قابل نفاذ رہجائے۔ دوسرے درجہ میں عام یعنی ظنی سمجھا جائیگا۔ اس کی قطعیت باقی نہ رہے گی۔ البتہ جب استثنا بربنائے عقل قایم ہوتا ہے جیساکہ بچوں اور مجانین کا تکالیف شرعی سے مستثنیٰ ہونا اس وقت یہ صورت اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہوجاتی ہے اور بقیہ عام حکم دوسرے لوگوں کے عمل کرنے کے لئے اسی طرح قطعی اور مستند رہتا ہے اور اس کا منکر کافر سمجھا جاتا ہے عام کلام جس میں غیر مستقل طور سے تخصیص کی گئی ہو اگرچہ قطعی سند نہیں رہتا مگر بطور عام حکم کے واجب العمل ہوتا ہے۔ اگر وہ شے جو بذریعہ مستقل کلام کے مستثنیٰ کی گئی ہے ناقابل تعین ہے تو استثنا غیر مفید قرار پائے گا اور اصل کلام واجب العمل رہے گا اگرچہ وہ شبہ سے خالی نہو گا۔ جو شے اس طور سے مستثنیٰ کیجائے اگر وہ متعین ہوسکتی ہے تو استثنار قائم کرنے والے کلام کی قیاس سے توسیع ممکن ہے لیکن اگر استثنا کرنے والا کلام بلحاظ وقت کے مابعد کا ہو تو چونکہ وہ امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق جزاً ناسخ ہے اس کی توسیع بذریعۂ قیاس نہیں ہوسکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جزاً منسوخ کرنے والی نص کو بذریعۂ قیاس کے توسیع دیجائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نص یا اس کا ایک جز قیاس سے منسوخ ہوجائے گا جو ناجائز ہے۔ ایسی نص کے متعلق جو محض تخصیصی ہے یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ وہ بلحاظ وقت کے اصل نص سے ملحق ہے[1] مثلاً ایک آدمی کہتا ہے کہ میں اپنے دو غلام ہزار درہم کو فروخت کرتا ہوں اور ان میں سے ایک کی بیع کی تنسیخ کا اختیار مجھکو حاصل رہے گا۔ اس صورت میں بیع اور خیار دونوں جائز ہیں اگر وہ غلام جس کے متعلق خیار ہے اور اس کی قیمت قابل دریافت ہو تو تخصیص کی نسبت سمجھا جائیگا کہ وہ جزی تنسیخ کا اثر رکھتی ہے۔ اگر اسی مثال میں وہ غلام جس کی نسبت خیار ہے یا قیمت مجہول یا غیر متعین ہو تو کل معاملہ ناجائز ہوگا اور یہ تخصیص ایسے استثنائی کلام سے متصور ہوگی جس کا عمل متعین نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح اگر ایک شخص اپنے دو غلاموں کو فروخت کرتا ہے اور ان میں سے ایک قبل حوالگی کے مرجاتا ہے تو معاملہ جہانتک کہ زندہ غلام کا تعلق ہے قیمت مناسب پر بحال خود برقرار رہتا ہے۔ گویا موت نے دوسرے غلام کی بیع کو منسوخ کردیا۔

[1] ۔ تلویح صفحہ ۸۸

عام الفاظ کے مثالیں ایک لفظ عام ہو سکتا ہے بلحاظ صیغہ اور معنی کے جیسے (رجال) یا صرف بلحاظ معنی کے اس حالت میں اس سے تمام جماعت بحیثیت مجموعی مراد ہوتی ہے جیسے لفظ قوم یا بشمول ہر ایک فرد کے جس پر اسم اشارہ حاوی ہو۔ مثلاً جو کوئی میرے پاس آئے گا اس کے لئے ایک درہم ہے یا بطور بدل کے مثلاً جو کوئی میرے پاس پہلے آئے گا اس کو ایک درہم ملے گا۔

صیغۂ جمع سے کم از کم تین مراد ہوتے ہیں جب کوئی لفظ بصورت جمع یا ایسا لفظ جو اپنے معنی میں عام ہو اگرچہ صورت میں نہو۔ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے کم از کم تین مراد ہوتے ہیں۔ کیونکہ عربی میں تین صیغے ہیں واحد۔ تثنیہ اور جمع مگر اس قاعدے کے دو مستثنیات ہیں بخصوص متعلقہ توریث اور تعبیر وصیت میں۔ مثلاً قرآن مجید کی آیہ فان کان له اخوة' میں لفظ 'اخوة' سے مراد دو یا اس سے زیادہ بھائی ہیں جس سے ماں کا حصہ ایک تہائی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح دو بہنیں دو تہائی پاتی ہیں جس طرح تین یا اس سے زیادہ۔ اگر ایک موصی اپنی جائداد اپنے رشتہ داروں کو وصیت کر جاتا ہے اور رشتہ دار صرف دو ہیں تو وہ کل جائداد پائیں گے[لہ]

جمع کا مفہوم جس پر ال' داخل ہوتا ہے جب کسی لفظ جمع پر ال داخل ہوتا ہے اور اس سے مخصوص اشیار مراد نہیں ہوتیں تو اس کا مفہوم عام ہو جاتا ہے اور اسی معنی میں ان تمام اشیار کو شامل کر لیتا ہے جس پر وہ لفظ صادق آتا ہے مثلاً ایک حدیث ہے "الائمة من قریش" یعنی ایمہ قریش میں سے ہونے چاہئیں یہاں وہ ال جو ایمہ کے آگے لگا ہوا ہے یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام امام اسی قبیلہ سے منتخب ہونے چاہئیں اسی بنا پر انصار (یعنی باشندگان مدینہ جنھوں نے رسول اللہ اور ان کے متبعین کو پناہ دی جب آپ نے اس شہر میں ہجرت فرمائی) کی یہ خواہش کہ انصار میں سے ایک شخص اور قریش میں سے ایک شخص امام یا خلیفہ ہونا چاہئے۔ حضرت ابوبکر کے خلیفہ منتخب ہونے کے وقت خلاف شرع قرار پائی[لہ] امام ابوحنیفہ کی رائے میں جمع کے آگے ال جنس کا بھی اظہار کرتا ہے۔

لہ۔ تلویح صفحہ ۹۵
لہ۔ توضیح صفحہ ۴۶

مثلاً اگر کوئی شخص زید اور مساکین کے لئے کوئی جائداد چھوڑ جائے تو نصف زید کو اور نصف مساکین کو بحیثیت مجموعی مل گی۔

معرف اور غیر معرف جمع معرف جمع جس پر ال داخل ہو شرع میں مثل عام لفظ کے ہے مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے "علیلی حر" تو اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اس امر کی نسبت کہ آیا غیر معرف جمع بھی عمومیت کا اثر رکھتی ہے اختلاف آرا ہے۔ فقہا کا غلبۂ آرا اسی پر ہے کہ نہیں رکھتی۔

واحد پر ال کے داخل ہونیکا اثر صیغۂ واحد پر اگر ال داخل ہو اور اس سے کوئی مخصوص شے مراد نہ ہو تو اُس کا وہی شرعی اثر ہوتا ہے جو ایک عام لفظ کا ہوتا ہے جیساکہ اس آیہ میں السارق والسارقۃ...... سے سمجھا جاتا ہے کہ وہ تمام سارقوں پر حاوی ہے۔

غیر معرف الفاظ غیر معرف (نکرہ) الفاظ جب بغرض نفی استعمال ہوتے ہیں تو بلحاظ معنی کے جنسی ہو جاتے ہیں مثلاً کلام مجید میں ہے "من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ یہاں لفظ "من" سوائے متکلم یعنی خداوند تعالیٰ کے اور سب کی نفی کرتا ہے۔ اسی طرح ایک غیر معرف (نکرہ) لفظ اگر شرط کے ساتھ استعمال کیا جائے اسی حالت میں کہ جو کلام اس شرط پر منحصر ہے وہ مثبت ہو تو وہ لفظ اس حد تک کہ اس کا تعلق نفی سے ہے عام لفظ متصور ہوگا۔ مثلاً یہ فقرہ کہ اگر میں ایک آدمی کو مارونگا تو فلاں شخص مجھکو...... جس کے معنی یہ ہیں کہ میں کسی شخص کو نہیں مارونگا اگر میں ایسا کروں گا تو مجھے...... اسی طور سے جب کسی نکرہ میں صفت جنسی پائی جائے تو وہ بھی تاثیر میں عام لفظ متصور ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں کسی کی صحبت نہیں اختیار کرونگا مگر علما کی پس اس کو تمام علماء سے صحبت رکھنے کا حق ہوگا۔

لفظ "ای" (جو کوئی) جب لفظ "ای" (جو کوئی) کسی صفت سے متصف ہوتا ہے تو اسم جنس ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ میرے خادموں (غلاموں) میں سے جو کوئی تجھکو مارے گا وہ آزاد ہے۔ اگر تمام خادموں نے مخاطب کو مل کر مارا تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے۔

لفظ "من" (وہ جو) لفظ "من" اپنے معنی میں خاص ہے لیکن جب مشروط کلام میں

واقع ہوتا ہے تو عام لفظ کی خاصیت رکھتا ہے جیسے "وہ شخص جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوتا ہے محفوظ ہے"، تمام اشخاص جو ابوسفیان کے گھر میں پناہ گزیں ہوں گے محفوظ سمجھے جائیں گے۔

لفظ "ما"، (وہ اشیاء جو)

لفظ "ما"، (وہ اشیار جو) عام طور سے غیر ذوی العقول کے لئے ہے مگر بعض اوقات مجازاً بمعنی "من"، یعنی (وہ شخص جو) کے بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثال یہ ہے کہ ایک جاریہ کا مالک اس سے کہتا ہے کہ اگر وہ جو تیرے رحم میں ہے لڑکا ہے تو۔ تو آزاد ہے۔ اور جاریۂ مخاطبہ دو توام بچے جنتی ہے ایک لڑکا اور ایک لڑکی اس صورت میں وہ آزاد ہو گی کیونکہ "وہ جو" سے متکلم کی وہ سب جو رحم میں تھا مراد تھی۔

الفاظ جمیع اور کل

الفاظ جمیع اور کل بلحاظ خاصیت کے اسمار جنس ہیں اس لئے انکا استعمال منجملہ ان اشیار کے جن پر وہ صادق آتے ہیں صرف چند کے ساتھ محدود نہ رہے گا۔ اگر لفظ کل بسلسلۂ لفظ غیر معرف (نکرہ) کے استعمال ہوا ہے تو اس کے معنی ان میں سے ہر فرد کے ہونگے جن کی نسبت وہ لفظ استعمال ہوا ہے برخلاف اُس کے اگر اس کا استعمال معرف لفظ کے سلسلہ میں ہوا ہے تو اس کے معنی سب کے بحیثیت مجموعی کے ہونگے۔ ایک آدمی کہتا ہے کہ کل من وہ شخص جو قلعہ میں پہلی مرتبہ داخل ہونگے اُن کو اس قدر روپیہ دیا جائے گا اور دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوتے ہیں تو ہر شخص انفراداً اس رقم کا مستحق ہو گا۔ اگر صورت متذکرۂ بالا میں بجائے کُل کے لفظ "جمیع" کا استعمال ہوا ہے تو وہ کل رقم دس ملکر باہم تقسیم کریں گے۔

ایک شخص کے عمل سے استنباط

جب کسی کے عمل کی نسبت کوئی روایت کیجاتی ہے تو اُس سے کوئی عام استنباط نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وہ عمل خاص حالات کے لحاظ سے ہو۔ مثلاً روایت یہ ہے کہ حضرت رسالت پناہ نے خانۂ کعبہ میں نماز ادا فرمائی اس واقعہ سے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ آپ عام طور سے نمازیں خواہ وہ فرض ہوں یا مستحب یا دوسری قسم کی وہیں ادا فرماتے تھے۔ بلکہ دوسرے ذرایع مثلاً قیاس وغیرہ سے یہ دریافت طلب ہو گا کہ جن نمازوں کی نسبت ایسی روایت ہے وہ عام نمازیں تھیں یا خاص قسم کی نمازیں۔

تعبیر اس بیان کی جو بجواب کسی استفسار یا کسی خاص واقعہ کے کیا گیا ہو

جب کوئی بیان بجواب کسی استفسار یا کسی خاص واقعہ کے متعلق کیا گیا ہو تو اس مسئلہ کی کہ آیا وہ یہاں عام ہے

یا صرف واقعات استفسار یا معاملہ پیش نظر سے تعلق رکھتا تھا کئی صورتیں ہو جاتی ہیں اول یہ کہ بیان مذکور استفسار یا حادثۂ پیش نظر سے علٰحدہ نہو یا یہ کہ علٰحدہ ہو۔ مقدم الذکر صورت میں یہ ممکن ہے کہ اس کو واقعات خاص سے قطعی تعلق ہو یا ایسا ظاہری تعلق ہو جس میں اس بیان کے مستقل ہونے کا امکان موجود نہو یا اس کے برخلاف ہو۔ مثلاً ایک شخص دریافت کرتا ہے کہ کیا تم میرے سو روپیہ کے قرضدار نہیں ہو اور جواب یہ ملتا ہے کہ یقیناً اس صورت میں جو بیان جواب میں کیا گیا ہے اس کو بصراحت تمام استفسار سے تعلق ہے۔ برخلاف اس کے جب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ماعز نے زنا کیا اور وہ سنگسار کرکے مار ڈالا گیا تو یہ بیان صورتاً مستقل ہے لیکن فی الحقیقت اس کا تعلق ایک خاص واقعہ سے ہے۔ فرض کرو ایک شخص کہتا ہے کہ آئے اور ناشتہ میرے ساتھ کیجئے اور مخاطب یہ جواب دیتا ہے کہ اگر میں ناشتہ آپ کے ساتھ کرونگا تو ایسا ایسا ہوگا۔ یہ بیان اگرچہ فی الحقیقت ایک خاص سوال کا جواب ہے مگر صورتاً قطعی ہے برعکس اس کے اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ اگر میں آج آپ کے ساتھ ناشتہ کروں گا تو ایسا ایسا ہوگا۔ یہ بیان بظاہر مستقل ہے مگر اس میں اس امر کا امکان پایا جاتا ہے کہ وہ ایک استفسار کے جواب میں کہا گیا ہو۔ متذکرۂ بالا تمثیلوں کی تین اول صورتوں میں یہ متصور ہونا چاہئے کہ بیان خاص استفسار یا واقعہ کے حالات کے متعلق ہے اور موخر صورت کی نسبت یہ قیاس کیا جائے گا کہ وہ قطعی ہے لیکن اگر بیان کرنے والا کہتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے خلاف تھا تو اس کا یہ بیان قابل قبول ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک مثال کے بیان کی نسبت بھی یہی قیاس کیا جائے گا کہ اس کا تعلق کسی خاص، واقعہ یا استفسار سے تھا۔

صدر الشریعت نے لکھا ہے کہ ان عام قواعد کے مطابق جس پر علمائے اسلام کا اتفاق ہے کلام میں جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں انکی عمومیت قابل لحاظ ہوتی ہے نہ کہ اس سبب یا حالت کی خصوصیت جو کلام مذکور کا باعث ہوی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ صلعم اور تابعین نے ان احکام کو جو عام نوعیت کے تھے قبول کیا اور ان پر عامل ہوئے اگرچہ وہ خاص معاملات میں صادر ہوئے تھے[1] تعبیر کے اس اہم اصول پر جو اعتراضات وارد ہوسکتے ہیں انکا جواب بطور دفع دخل یوں دیا گیا ہے[2] کہ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر وہ کلام جو کہ خاص

---

[1] - توضیح صفحہ ۵۵

[2] - تلویح صفحہ ۲-۱۲۱

حالات کے لحاظ سے کیا گیا ہے ایک عام قاعدہ قرار دیا جائے تو اس کا استعمال خود ان خاص حالات میں بر بنائے قیاس محدود ہونے کے قابل متصور ہوگا کیونکہ عام کلام ان تمام صورتوں پر حاوی ہونا چاہیے جس کی نسبت وہ استعمال کیا جاتا ہے بشمول اس صورت کے جو اس وقت زیر بحث ہے اور عام کلام میں محدود ہونے کی قابلیت موجود ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی کہ عام کلام میں سے بعض صورتیں ایسی کیوں نہیں ہوسکتیں جہاں کہ کلام مذکور یقینی سمجھا جائے اور اس لئے محدود ہونے کے ناقابل متصور ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر کلام کے محض الفاظ پر لحاظ کیا جاتا ہے تو اس کے واقعات اور حالات کا اظہار بیکار ہوا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ نص کی شان نزول کا معلوم کرنا تاریخی اطلاع کے لئے مفید ہے۔ ایک اعتراض یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جواب کی نسبت یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ سوال کے مطابق ہوگا اور یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ جواب عام قرار دیا جائے درآنحالیکہ وہ واقعات جن سے سوال کا تعلق ہے خاص ہوں۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ سوال اور جواب میں جو تطابق ہو اس کے لئے یہ ضرور نہیں کہ وہ تطابق کلی ہو جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جواب اس سوال کو حل کر دے۔

اس موقع پر یہ امر بھی قابل بیان ہے کہ اس قاعدے کے مطابق علماء اسلام کی اس
91 حدیث کی تعبیر کو جو صدقہ کے متعلق ہے اور جس پر وقف علے الاولاد کا مسئلہ مبنی ہے پریوی کونسل نے دورانہ کار ٹھہرا کر نا قابل لحاظ قرار دیا تھا [1]

مطلق اور مقید کلام ایک ہی معاملہ کے متعلق

ایسی صورتوں کے لئے جہاں ایک ہی معاملہ کے متعلق دو کلام ایک مطلق اور دوسرا مقید موجود ہو تعبیر کا اصول حسب ذیل ہے اگر وہ حکم جو ایک میں دیا گیا ہے اس سے جدا ہو جو دوسرے میں دیا گیا ہی تو دونوں کی تعمیل کیجائے گی مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ ایک آدمی کو کھانا کھلاؤ اور یہ بھی کہتا ہے کہ ایک ننگے آدمی کو کپڑا پہناؤ۔ اول صورت میں جس شخص کو کھانا کھلانے کے لئے کہا گیا ہے کوئی شرط نہیں ہے دوسری صورت میں جس شخص کو کپڑا پہنانے کے لئے کہا گیا ہے اس کا ننگا ہونا ضرور ہے۔ اور چونکہ دونوں احکام کا مقصد جداگانہ ہے اس لئے دونوں کی تعمیل ہونی

[1] ۵ - ۲۲ کلکتہ ۳۳۲ -

چاہیئے جب ایسے دو کلام ایک ہی ہدایت کرتے ہوں مگر دو مختلف معاملات کے متعلق، اس صورت میں بھی حنفیوں کے نزدیک دونوں کی تعمیل ہونی چاہیئے لیکن امام شافعی کے نزدیک مطلق کلام کو مقید کلام سے مشروط کر کے پڑھنا چاہیئے آخرالذکر صورت یعنی ایسی صورت میں کہ دونوں کلام ایک ہی ہدایت دیتے ہوں اگر دونوں کلام ایک ہی سبب سے متعلق ہوں تو حنفیوں کے نزدیک دونوں کی تعمیل ہونی چاہیئے برخلاف امام شافعی کے مثلاً عید الفطر کے فطرہ کے متعلق دو حدیثیں ہیں ایک میں یہ حکم ہے کہ ہر آزاد مرد اور غلام کی طرف سے دیا جائے اور دوسرے میں یہ حکم ہے کہ ہر مسلمان آزاد اور غلام کی طرف سے دیا جائے۔ یہاں دونوں حکم ادائے فطرہ کے لئے ایک ہی سبب سے متعلق ہیں۔ یعنی خاندان کا ہر رکن اس کا سبب ہے کہ اس کی طرف سے فطرہ ادا کیا جائے۔ حنفی اپنے اصول کے مطابق یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ فطرہ خاندان کے ہر رکن کے متعلق دینا ہوگا خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم۔ شافعی جن کے نزدیک مقید کلام مطلق کلام پر حاوی ہے یہ کہتے ہیں کہ فطرہ صرف ان ارکین خاندان کی طرف سے دیا جائے گا جو مسلم ہیں۔ اگر
۹۲ ایک ہی واقعات کے بناء پر ایک شرعی حکم کی نسبت دو نص واقع ہوں تو متفقہ طور سے وہ نص جس کے الفاظ مطلق ہوں مقید نص کے تحت پڑھی جائے گی مثلاً یہ حکم ہے کہ ایک خاص حالت میں ایک شخص کو تین روزے رکھنے چاہئیں۔ اور اسی بارے میں یہ حکم بھی ہے کہ تین روز متواتر روزے رکھنے چاہئیں۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ تین روز متواتر روزے رکھنے ہوں گے۔ یہ قاعدہ صرف مثبت احکام (اوامر) میں چلتا ہے جب دو مانعی احکام (نواہی) ہیں سے ایک مطلق اور دوسرا مقید ہو مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ غلام کو آزاد نہ کرو اور پھر کہتا ہے کہ غیر مسلم غلام کو آزاد نہ کرو ان دونوں کلاموں میں کوئی حقیقی تناقض نہیں ہے اور دونوں کی تعمیل ہونی چاہیئے اس طور سے کہ کوئی غلام آزاد نہ کیا جائے عام قاعدہ ایسی حالتوں کے لئے یہ ہے کہ دونوں نصوص کو جہاں تک ممکن ہو مطابق کر لیا جائے[1]

مشترکہ الفاظ کی تعبیر | جب کسی کلام میں مشترک لفظ واقع ہو تو مختلف معانی میں سے اسکے صرف ایک معانی لئے جائیں گے کیونکہ یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ ایک سے زیادہ معنوں میں استعمال ہوا ہے اس لئے اگر ایسا لفظ کسی نص میں واقع ہو تو توقف

[1] - توضیح صفحہ ۷۰۔

کر کے دریافت کرنا چاہئے کہ اس کا استعمال کن معنوں میں ہوا ہے۔
اول۔ اگر لفظ اپنے اصلی یا ابتدائی معنوں میں مستعمل ہوا ہے تو بلحاظ اپنے ایسے استعمال کے حقیقت کہلاتا ہے مثلاً بیع کا لفظ اظہار فروخت اور نکاح کا لفظ اظہار تعلقات ازدواج اور لفظ طلاق زوجین میں قطع تعلق اور ہبہ کا لفظ ہدیہ اور وقف کا لفظ عطا کرنے کے معنوں میں اور علیٰ ہذا القیاس اگر وہ لفظ اصلی معنی کے علاوہ کسی اور معنی میں بوجہ دونوں معنوں میں کچھ تعلق ہونے کے مستعمل ہوا ہے تو وہ بلحاظ اپنے اصلی معنی کے مجاز ہی کہلاتا ہے۔ بعض مصنفین حقیقت اور مجاز کی اصطلاح کو بجائے الفاظ کے الفاظ کے معنی سے متعلق کرتے ہیں مگر صدر الشریعت اس کو غلط قرار دیتے ہیں۔

لغوی۔ شرعی۔ عرفی اور اصطلاحی معانی

ایک لفظ لغوی۔ شرعی۔ عرفی۔ یا اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہو سکتا ہے جب کوئی لفظ عام طور سے لغوی معنوں میں استعمال ہوتا ہے تو وہ بلحاظ اپنے ایسے استعمال کے حقیقت سمجھا جاتا ہے اگر وہی لفظ اپنے دوسرے متعلقہ ۹۳
معنوں یعنی شرعی۔ عرفی۔ یا اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہوا ہے تو وہ اس معنی کے لحاظ سے مجاز متصور ہوگا اور اسی طرح اس کے خلاف کو سمجھنا چاہئے پس ایک لفظ کو بطور مجاز استعمال کرنا اس کو اصل معنی سے دوسرے متعلقہ معنی کی طرف منتقل کرنا ہے جب کوئی لفظ اپنے لغوی معنی سے شرعی یا اصطلاحی معنوں کی طرف منتقل کیا جاتا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شرعی یا اصطلاحی معنی کو ترجیح دی گئی ہے اگرچہ اس کی بنا وہی تعلق ہو جو ان میں اور لغوی معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس انتقال کے بعد اس کے استعمال میں جدید معنی کا پہلو ہی غالب رہتا ہے۔ دونوں معنی ایک ساتھ اور ایک ہی وقت نہیں لئے جا سکتے مثلاً لفظ "خمر" اسی منتقلہ شرعی معنوں میں ایک خاص قسم کی نشئی شراب مراد ہوتی ہے اگرچہ اس کے لغوی معنی (یعنی جو شئے عقل کو پوشیدہ اور تیرہ و تار کر دیتی ہے) اس استعمال کے باعث ہوئے ہوں۔ اس لئے شرعی اصطلاح میں لفظ خمر سے وہی خاص شئے مراد لی جائے گی جس کی نسبت وہ استعمال ہوا ہے نہ کہ ہر مسکر شئے جو عقل کو تیرہ و تار کر دیتی ہے۔ جو الفاظ مجازاً استعمال ہوتے ہیں وہ بلحاظ اپنے جدید معنوں اور اصلی معنوں کے تعلقات کے مختلف اقسام میں منقسم ہیں یہاں یہ امر قابل بیان ہے کہ اگر لفظ کا اطلاق وہی ہے جو اس سے مقصود ہے تو وہ معنی اور جو اس سے مستنبط اور حاصل ہوتا ہے اس کا مفہوم کہلاتا ہے اگر ایک اسم ایسی شئے کے لئے استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ وضع کیا گیا تھا تو وہ مسمیٰ کہلاتا ہے۔

مجاز کے مختلف استعمال

بعض اوقات ایک لفظ بلحاظ ایک خاص وقت کے مجاز ہوتا ہے اور دوسرے وقت کے لحاظ سے حقیقی۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ یتیموں کو ان کا مال دیدو جب وہ بالغ ہو جائیں اس کلام کے واقع ہونیکے وقت اشخاص مبینہ یتیم تھے یعنی نابالغ اور بغیر ماں باپ کے لیکن جب جائداد ان کے حوالے کیجائے گی اس وقت وہ ایسے نہ ہونگے کیونکہ یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ وہ اس وقت بالغ ہو گئے ہونگے۔ کبھی ایک لفظ اس شے کی جگہ مجازاً مستعمل ہوتا ہے جس کا شے مذکور سے احتمال یا امکان ہوتا ہے جیسے سکر کا لفظ خمر کی جگہ۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو تعلق ایک لفظ کو مجازاً استعمال کرنے کا موجب ہوتا ہے وہ محض ذہنی ہوتا ہے مثلاً جب ایک شے کا نام ایسی شے کی نسبت استعمال کیا جاتا ہے جو بالکل اس کے خلاف ہوتی ہے۔ رسم و رواج کو بھی مجازی معنی کے تعین میں دخل ہے۔ بعض اوقات وہ تعلق جس کی بنا پر ایک لفظ مجازاً مستعمل ہوتا ہی خارجی ہوتا ہی جیسے کل کا اطلاق جزپر یا جز کا اطلاق کل پر یا جمع کا اطلاق واحد پر یا رقبہ کا اطلاق جس کے معنی (عربی میں) گردن کے ہیں غلام پر یا سبب کا اطلاق مسبب پر اس کے خلاف یا ایک شے کی حالت کا اطلاق خود اس شے کی نسبت یا شے کا اطلاق اس کی صفت پر۔ موخرالذکر صورت میں یہ مجازی اطلاق استعارہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اس آیہ میں وینزل لکم من السماء رزقا کہ وہ بھیجتا ہے آسمان سے تمہارا رزق۔ رزق سے مقصود پانی ہے جو رزق کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے اسی طرح اس آیہ وما کان اللہ لیضیع ایمانکم یعنی خدا تمہارے ایمانوں کو ضایع نہ کریگا ایمانوں سے مراد وہ نیک کام ہیں جن کے لئے ایمان شرط ہے جب ایک شجاع آدمی کی نسبت شیر کا لفظ مستعمل ہوتا ہے تو لفظ شیر سے مراد اس مشہور جانور کی سب سے زیادہ مشہور صفت شجاعت ہوتی ہے۔ ۹۴

شرعی اصطلاحات کا حقیقی اور مجازی استعمال

شرعی اصطلاح بھی اپنے حقیقی اور مجازی معنوں میں مستعمل ہوتی ہے ایسی صورتوں میں بھی ایک مشترکہ جز ہوتا ہے جو کہ دو معنوں کو باہم ملاتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ مشترکہ جز ان دونوں معاملات کی وجہ ہو جس کے متعلق ایک شرعی اصطلاح حقیقی یا مجازی معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ مثلاً ایک بیع کے معاہدہ کے جواز کیوجہ یہ ہے کہ مال کا مال سے تبادلہ ہوتا ہی اور پٹہ یا اجرت میں مال کا تبادلہ استعمال یا خدمت سے کیا جاتا ہے اس وجہ سے ایک آزاد شخص کی خدمات

۹۵ کی اجرت کے معاہدہ کو مجازاً خدمات کے بیع کا معاہدہ کہہ سکتے ہیں بعض اوقات ایک لفظ جو سبب ظاہر کرتا ہو سبب شرعی کے اظہار کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

نکاح کے معاہدہ میں مجاز کا استعمال

مثلاً حنفیوں کے نزدیک نکاح سے شوہر کو اپنی زوجہ پر ایک قسم کا حق ملکیت پیدا ہوتا ہے جیساکہ اس امر سے ظاہر ہے کہ اس کے ذمہ مہر کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے جو کہ تعلق ازدواج کا بدل ہے اور اس کو نکاح کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے بنائً علیہ اگر نکاح کا معاہدہ بیع کی شکل میں ظاہر کیا جائے تو وہ جائز ہے مثلاً عورت کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے ہاتھ اس قدر مہر کے معاوضہ میں فروخت کر دیا اور مرد کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اسی طرح اگر ہبہ کے الفاظ استعمال کئے جائیں تو ان کے نزدیک بطور مجاز نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ہبہ تملیک کا سبب یا ذریعہ ہوتا ہے ان مواقع پر بیع اور ہبہ کے الفاظ مجاز سمجھے جائیں گے ان کے حقیقی مفہوم میں انتقال جائداد شامل ہے۔

امام شافعی کی رائے

برخلاف اس کے امام شافعی کی یہ رائے ہے کہ شرع میں نکاح کا معاہدہ خاص اغراض یعنی بقائے نوع۔ اثبات نسب۔ انسداد زنا۔ ترغیب عفت اور زن و شو میں اتفاق اور محبت پیدا کرنے اور حصول معاش میں ایک دوسرے کی مدد کرنے کے لئے جائز رکھا گیا ہے اس لئے اس کا انعقاد صرف نکاح یا تزویج کے الفاظ سے ہو سکتا ہے [۱]

شرعی سبب کا استعمال بجائے سبب کے

بعض اوقات شرعی سبب مجازاً بجائے سبب کے مستعمل ہوتا ہے مگر اس صورت میں سبب ایسا قوی ہونا چاہئے کہ وہ اس سبب کو پیدا کر سکے دوسری صورت میں نہیں مثلاً "بیع" کا لفظ اس واسطے موضوع کیا گیا ہے کہ اس سے مشتری کے حصول حق تملیک کا حال معلوم ہو اس لئے اگر کوئی شخص کسی خاص غلام کو بحالت خریداری آزاد کرنے کی قسم کھائے تو وہ یوں کہہ سکتا ہے کہ اگر میں اس غلام کا مالک ہو جاؤں گا یا اس کو حاصل کر لوں تو آزاد کر دوں گا۔

مجازی معنی لینے کے شرائط

جب کوئی کلام مجازاً استعمال کیا جائے تو ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک

[۱] ۔ توضیح صفحہ ۱۸۱

اس کا کوئی شرعی اثر نہ ہوگا جب تک کہ کلام مذکور کے صحیح مفہوم میں امکان حقیقت نہ ہو لیکن امام ابوحنیفہ اس میں اس قدر تنگی کو جائز نہیں رکھتے۔ ایک آقا اپنے ایک غلام کی نسبت ۹۶ جو عمر میں اس سے بڑا ہے یہ کہتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ کوئی شخص اپنے بیٹے کا بحیثیت غلام کے مالک نہیں ہو سکتا اور جو الفاظ عتاق کے متعلق ایک مرتبہ بولے جائیں اِن کا شرعی اثر ہونا لازم اور ضروری ہے۔ ان کے دونوں شاگرد اس بارہ میں ان سے مختلف ہیں اس بناء پر کہ اس بیان کا کوئی شرعی اثر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ اپنے ٹھیک مفہوم میں لیا جائے تو وہ کسی طرح صحیح (ممکن الحقیقت) نہیں ہو سکتا یہ جائز نہیں کہ ایک لفظ ایک ساتھ اور وقت واحد میں حقیقی اور مجازی دونوں معنی میں استعمال کیا جائے حنفی لکھتے ہیں کہ شافعیوں نے اس آیہ کو جو امتناع خمر کے متعلق ہے دوسرے مسکرات غیر خمر سے متعلق کرنے میں اس قاعدہ کی خلاف ورزی کی ہے۔

یہ امر کہ ایک لفظ حقیقت میں استعمال ہوا ہے یا مجاز میں سیاق و سباق اور حوالیات سے دریافت ہوتا ہے

یہ امر کہ ایک لفظ یا جملہ اپنے حقیقی معنوں میں نہیں بلکہ مجازی معنوں میں استعمال ہوا ہے سیاق اور سباق یا حوالیات سے عقل اور تجربہ کو کام میں لاکر یا عرف یا شرع کا لحاظ کرکے دریافت ہو سکتا ہے مثلاً کلام مجید کی ایک آیہ میں یہ ارشاد ہوا ہے فمن شاء فلیومن۔

یعنی جو شخص ایسا چاہتا ہے اس کو ایمان قبول کرنا چاہئے اگر اس کی تعبیر حقیقی معنی میں کی جائے یعنی یہ سمجھا جائے کہ اس معاملہ میں لوگوں کو آزادی دی گئی ہے خواہ وہ اس کو قبول کریں خواہ نہ کریں تو کلام مجید کی دوسری آیہ سے اختلاف ہوا جاتا ہے جس میں نہ ایمان لانے والوں کے لئے آخرت میں سزا کا وعید ہے اس لئے الفاظ "جو شخص ایسا چاہتا ہے" کی تعبیر مجازی کرکے یہ سمجھا جائے گا کہ خدا نے یہ مقدر کر دیا ہے کہ بعض لوگ ایمان لائیں گے اور بعض لوگ نہیں اسی طرح حدیث الاعمال بالنیات کے متعلق ہماری عقل بتاتی ہے کہ اس کے تعبیر حقیقی معنوں میں کرکے یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ عبادات کے خارجی افعال مثلاً نماز روزہ وغیرہ بعد حقیقی طور سے عمل میں لائے جانے کے محض اس بناء پر بیکار ہو جاتے ہیں کہ نیت خالص نہ تھی بلکہ اس کو مجاز میں لیکر یہ سمجھنا چاہئے کہ خالص نیت نہ ہونے کی صورت میں ان افعال سے روحانی فوائد مرتب نہ ہوں گے اسی طرح جب ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ اگر تو مرد ہے تو میری عورت کو طلاق دیدے یہاں بلحاظ

عرف عام کے یہ الفاظ کہ اگر تو مرد ہے "مجازاً بطور تاکید کے متصور ہوں گے۔ اس بیان سے کہ "میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤنگا" بربنائے اعتذار خارجی یہ معنی لئے جائیں گے کہ میں اس درخت کے پھل نہیں کھاؤنگا۔ اسی طور سے جب کسی خصومت میں وکیل مقرر کیا جائے گا تو خصومت کے اصلی معنی یعنی جھگڑے کے باقی نہ رہیں گے بلکہ مجازی معنی یعنی اس مقدمہ کے سمجھے جائیں گے جو عدالت میں پیش ہے۔ ۹۷

بظاہر اس بیان کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ نہ صرف لفظ یا فقرہ بلکہ ایک جملہ اور ایک تقریر بھی حقیقی اور مجازی طور سے مستعمل ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص جو خدا کے وجود کا قائل ہے یہ کہتا ہے کہ "بہار نے سبزہ اگایا ہے"۔ یہ تقریر مجازاً متصور ہوگی کیونکہ فی الحقیقت سبزہ کا اگانے والا خدا ہے۔

صریح اور کنایہ کے الفاظ

اگر کسی لفظ کے معنی ایسے ہوں کہ اس سے متکلم کی نیت ظاہر ہوتی ہو تو وہ صریح ہے اگر ایسا نہ ہو تو کنایہ ہے۔ ایسا خاص لفظ جس کے حقیقی معنی مفقود یا تبدیل نہ ہو گئے ہوں بلحاظ ان معنوں کے صریح متصور ہوگا۔ لیکن اگر حقیقی معنی مفقود یا تبدیل ہو گئے ہیں تو اس لحاظ سے کنایہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک ایسا لفظ استعمال کیا جائے جس کے مجازی معنی غالب ہو گئے ہیں تو وہ بلحاظ اس معنی کے صریح متصور ہوگا۔ اور اپنے اصلی معنوں کی حیثیت سے کنایہ۔

جب صریح الفاظ استعمال کئے جائیں تو متکلم کی نیت کا اندازہ خود الفاظ سے کیا جاتا ہے اس کے لئے کسی مزید تحقیقات کی ضرورت نہیں ہوتی ان الفاظ کا وہی اثر ہوتا ہے جو انگلستان کے قانون میں مانع تقریر مخالف ذریعہ دستاویز کا ہے لیکن کنایہ کی حالت میں متکلم کا منشا دریافت کرنا پڑتا ہے یہ یا تو خود متکلم سے پوچھنے یا گرد و پیش کے حالات پر غور کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کنایہ استعمال کرتا ہے تو وہ اپنے مقصد کو کھول کر نہیں بیان کرتا ہے۔ صریح الفاظ کے استعمال میں یہ حالت نہیں ہوتی۔ شرعی معاملات جن کے ثبوت کے لئے یقین لازم ہے مثلاً وہ جرائم جن میں حد جاری ہوتی ہے ایسے الفاظ سے جو صریح نہ ہوں ثابت نہیں قرار پاتے مثلاً اگر کوئی شخص ایسے جرائم کا اقبال ایسے الفاظ میں کرے جو صریح نہ ہوں تو اپنے آپ کو اس قسم کی سزا کا مستوجب نہیں قرار دیتا۔ ۹۸

اس موقع پر یہ امر قابل بیان ہے کہ اس ضمن میں کتابت کی تین قسمیں کی گئی ہیں۔

(۱) وہ تحریر جو پڑھی جا سکتی ہو اور معمولی اور باقاعدہ صورت میں ہو (ستبین مرسوم) مثلاً کاغذ پر ہو اور عنوانوں سے درست ہو جیسے یہ لکھا ہو کہ منجانب فلاں بنام فلاں وغیرہ وغیرہ ایسی باضابطہ دستاویزات کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو کہ صریح تقریر کی۔

(۲) وہ تحریر جو پڑھی جا سکتی ہو مگر باضابطہ اور معمولی شکل میں نہ ہو (ستبین غیر مرسوم) جیسے کہ دیوار پر کتبہ یا کسی درخت کے پتے پر تحریر جس میں بظاہر وہ تحریریں بھی آجاتی ہیں۔ جو کاغذ پر ہوں مگر معمولی اور باضابطہ شکل میں نہ ہوں یعنی بے ضابطہ دستاویزیں کتبے اور تحریریں تقریر بالکنایہ متصور ہوتی ہیں جس میں اس دریافت کی گنجائش ہوتی ہے کہ ان سے لکھنے والے کا کیا منشا تھا۔

(۳) نقوش جو نہ کتبے ہوں اور نہ تحریر اور نہ پڑھے جانے کے قابل ہوں اور نہ مستقل صورت میں ہوں (غیر ستبین) مثلاً الفاظ کے نقوش ہوا یا پانی پر۔ ان کا مطلق لحاظ نہیں کیا جاتا جس طرح اس تقریر کا جو مسموع نہ ہو۔

گونگے اور بہروں کے اشاروں کی وہی حیثیت ہے جو کہ تقریر بالکنایہ کی اور مفتی بہ رائے کے مطابق اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وہ شخص لکھنا جانتا ہے یا نہیں [۱]

الفاظ کے معنی ظاہر نص مفسر محکم ہو سکتے ہیں

۲۔ ایک فقرہ یا جملہ میں ایک لفظ کے معنی یا تو ظاہر ہوں گے یا مخفی اگر اس کے معنی ظاہر ہیں تو وہ ظاہر کہلائے گا اور اگر سیاق سے اس کے معنی اور زیادہ ظاہر اور واضح ہو گئے ہیں تو وہ نص کے نام سے موسوم ہوگا۔ اور اگر وہ ایسا صاف ہے کہ اس میں تاویل کی گنجائش نہیں اور نہ اس میں محدود ہونے کی قابلیت ہے تو وہ مفسر ہے اور اگر وہ اس سے بھی زیادہ صاف کر دیا گیا ہے اور نسخ کا احتمال بھی باقی نہیں رہا ہے تو وہ محکم ہے۔ مثلاً کلام مجید کی اس آیہ میں احل اللہ البیع وحرم الربوا" یعنی اللہ نے ۹۹
بیع کو حلال کیا اور ربوا کو حرام ربوا کا لفظ جہانتک کہ اس کا تعلق دونوں معاملات کے جواز اور ناجوازی سے ہے "ظاہر" ہے اور ربوا اور بیع میں تمیز کرنے کے لحاظ سے

۱؎۔ فتاوی عالمگیری (مطبوعہ کلکتہ) جلد اول صفحہ ۵۲۳ ہدایہ جلد نہم صفحہ ۹۔ ۷۴۴ و کفایہ جلد نہم صفحہ ۹۔ ۷۴۴

"نص" متصور ہوتا ہے اسی طرح کلام مجید کی ایک دوسری آیہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث وربٰع کے معنی ظاہر ہیں جہانتک نکاح کے جواز کا تعلق ہے اور عورتوں کی جائز تعداد کے لحاظ سے "نص" ہیں۔ اس آیہ ان اللہ بکل شیئٍ علیم کے معنی یعنی تحقیق خدا جانتا ہے ہر ایک شے "محکم" سمجھے جاتے ہیں کیونکہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کی تنسیخ کا احتمال نہیں ہے۔ کلام مجید کی اس آیہ کے معنی فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون پس تمام فرشتوں نے سجدہ کیا "مفسر" متصور ہوتے ہیں۔ مفسر معنی والی آیہ اگرچہ اپنے معنوں میں محدود اور مشروط ہونیکے قابل نہیں ہوتی مگر منسوخ ہو سکتی ہے۔

ایک لفظ کے معنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہو سکتے ہیں

اگر ایک لفظ کے معنی بیرونی حالات کے لحاظ سے چھپے ہوئے ہوں تو وہ "خفی" کہلاتا ہے اگر وہ بذات خود بلحاظ معنی کے خفی ہو مگر عقل کو کام میں لاکر اس کے معنی سمجھ میں آسکتے ہوں تو وہ "مشکل" ہے اگر کسی لفظ کے معنی بغیر کسی دوسری عبارت کے نہ سمجھے جاسکیں تو وہ مجمل کہلائیگا اور اگر اس کے معنی کسی طرح سمجھ میں نہ آسکیں تو وہ "متشابہ" ہے مثالیں جس آیہ میں سارق کی سزا مقرر کیگئی ہے اس کے معنی خفی ہیں جہانتک کہ اس کا تعلق کفن چور اور جیب کتروں سے ہے کیونکہ عربی میں اس قسم کے مجرمین کیلئے جدا جدا نام ہیں یعنی نباش وطرار۔ ایسی صورت میں اگر جداگانہ نام کی وجہ کچھ ایسے حالات ہیں جو ان حالات کے علاوہ ہیں جن پر اس لفظ کا جو عبارت میں آیا ہے اطلاق ہوتا ہے تو جداگانہ لفظ عبارت کے لفظ کے تحت میں شمار ہوگا لیکن اگر جدید لفظ معنی میں کوئی کمی ظاہر کرے گا تو ایسا نہیں ہو سکے گا۔

ربوا کی آیہ

کلام مجید کی یہ آیہ وحرم الربوا یعنی خدا نے سود کو حرام کیا مجمل ہے کیونکہ ربوا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اور تمام زیادتیاں یا فائدے اجماع کی رو سے ناجائز نہیں ہیں۔ اور یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ کس قسم کی زیادتی یا فائدہ ممنوع قرار دیا گیا ہے رسول اللہ صلعم نے چھ چیزوں کی نسبت ارشاد فرمایا ہے کہ وہ امتناع میں داخل ہیں اور اس لئے اس آیہ کی علت موثرہ کو دریافت اور اس پر غور کرنا لازم آتا ہے تاکہ اس کا اطلاق دوسرے امور پر بھی ہو سکے جو اس کے ضمن میں آتے ہیں متشابہات کی مثال وہ حروف ہیں جو کلام مجید کی بعض سورتوں کے آغاز میں واقع ہوئے ہیں جیسے الف۔ لام۔ میم۔

جب کسی لفظ کے معنی خفی ہوتے ہیں تو اس کی نسبت دریافت کی اور مشکل میں دریافت اور غور دونوں کی ضرورت ہوتی ہے مجمل کی حالت میں سب سے پہلے اس کی توضیح ہونی چاہیئے اور اس کے بعد دریافت اور پھر غور جیساکہ اس آیۂ قرآنی کے متعلق بتایا گیا جو سود کی نسبت ہے۔ اگر عبارت کے الفاظ ناقابل فہم ہوں تو کسی دریافت کی ضرورت نہیں رہتی۔

الفاظ اپنے معمولی معنوں میں تعبیر کئے جانے چاہئیں جبتک کہ سیاق سے مختلف تعبیر کی ضرورت نہ ظاہر ہوتی ہو۔

ذی شعور لوگ عام طور سے جو الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ اپنے معمولی معنوں میں استعمال کرتے ہیں اس لئے وہ معمولی معنوں میں لئے جانے چاہئیں جب تک کہ سیاق یہ نہ بتائے کہ وہ کسی دوسرے معنوں میں مستعمل ہوئے ہیں۔ بعض اوقات سیاق اس امر کو متیقن کر دیتا ہے کہ نص کے الفاظ معمولی معنوں میں مستعمل ہوئے ہیں۔

قطعی نص

نص دو معنوں میں قطعی کہی جاتی ہے اول اس حالت میں کہ اس کے ثبوت یا اس کے معنی کی نسبت کسی شبہ کی گنجائش نہو جیسے متواتر احادیث۔ یا وہ آیتیں جن کے معنی مقررہ اور ناقابل تبدیل ہیں۔

دوسرے اس حالت میں کہ اس کے ثبوت یا اس کے معنی کی نسبت کسی قسم کے شبہ کرنے کی کوئی معقول دلیل نہ قائم ہو سکے۔ اگر کوئی نص پہلی صورت کے مطابق قطعی ہے تو اس سے علم الیقین حاصل ہوتا ہے دوسری صورت سے علم الطانیت۔

مختلف طریقے جن سے جملہ میں ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوتے ہیں

۴۔ لفظ اپنے معنی پر اس طور سے دلالت کرتا ہے کہ یا تو وہ اپنے موضوع لہ یا اس کے کسی جز کو ظاہر کرتا ہے۔ اس لفظ کے آیۃ میں مستعمل ہونے کی وجہ سے جو کچھ لازمی طور سے اس سے مفہوم ہوتا ہے (لازمۃ التاخر) اس کا اظہار کرتا ہے اس طور سے معنی کا اظہار بلا واسطہ عبارۃً ہو سکتا ہے یا بواسطہ اشارۃً۔ بعض اوقات ۱۰۱
ایک لفظ سے وہ ظاہر ہوتا ہے جس کو آیۃ میں اس کا استعمال بطور شرط مقدم کے (اقتضاءً) بتاتا ہے اور بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ نص میں بیان کیا جاتا ہے وہ کسی ایسے دوسرے معاملہ سے متعلق معلوم ہوتا ہے جو دلالۃً اس کے منشا میں شریک ہے۔ تعبیر کے

ان طریقوں کو بعض حنفی مصنفین نے استدلال سے موسوم کیا ہے۔

معنی مصداق اور مفہوم اس آیۂ "للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم" ان فقیر مہاجرین کے لئے جو اپنے ملک اور اپنی جائداد سے خارج کردیئے گئے .... سے عبارتاً جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ مال غنیمت میں ایسے مہاجرین کا ایک حصہ ہے اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ جو جائداد یہ لوگ اپنے پیچھے چھوڑ آئے ہیں اس پر ان کا کوئی حق باقی نہیں رہا کیوں کہ فقیر اسی کو کہتے ہیں جس کے پاس کوئی جائداد نہ ہو اور یہ ان لوگوں کی نسبت صادق نہیں آسکتا تھا جن سے اس آیۂ میں بحث ہے جب تک کہ ان کا حق اس جائداد سے جس کو وہ اپنے پیچھے چھوڑ آئے تھے زایل نہ ہوگیا ہوتا۔ اور اس آیۂ میں "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" یعنی بچہ والے باپ پر ان عورتوں کا روٹی کپڑا (فرض) ہے دستور کے مطابق .... اس عبارت سے بلحاظ اس کے اصلی معنی کے یہ مراد ہے کہ عورت کا نان ونفقہ شوہر پر فرض ہے اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ بچے کی پرورش بھی باپ پر فرض ہے کیونکہ بچے کا نسب اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے علاوہ اس کے چونکہ بچہ باپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور آیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ماں بچہ کو باپ کے لئے جنتی ہے اس لئے یہی آیہ اشارتاً یہ بھی ظاہر کرتی ہے کہ بچے پر باپ کا حق ہے۔ لیکن باپ بیٹے کا حقیقتاً مالک نہیں ہوسکتا البتہ شرع نے بیٹے کے جائداد پر بطور ولی کے قابض ہونے کا اختیار دیا ہے۔

اقتضاء ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ تم اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کردو ایکہزار روپے پر، اس سے اقتضاءً یہ شرط مقدم پائی جاتی ہے کہ مالک پہلے اپنا غلام ایکہزار روپے میں اس شخص کے ہاتھ فروخت کرے اور اس کے بعد بحیثیت اس کے وکیل کے اس کو آزاد کرے۔ کیونکہ کوئی شخص کسی ایسے غلام کو آزاد نہیں
کرسکتا جو خود اس کی ملک نہ ہو۔ ایسی صورتوں میں شرع ایسی ہی اقتضاء کو لیتی ہے جس کا ۱۰۲
لینا لازمی ہوتا ہے اور اس لئے قابل حذف شرطوں پر لحاظ نہیں کیا جاتا لیکن ناقابل حذف شرطوں کے ساتھ ایسا نہیں کیا جاسکتا۔ اسی مثال میں لو۔ غلام کے مالک کو باضابطہ طریقہ سے غلام کی فروخت کا ایجاب کرنا اور آزاد کرانے والے کو اس ایجاب کو قبول کرنا لازمی نہ ہوگا۔ اسی قدر کافی ہے کہ غلام کے مالک کو رقم بدل پہنچ جانے کے بعد وہ آزاد کرانے والے

شخص کی جانب سے اس کو آزاد کر دے۔ لیکن فرض کرو کہ غلام کے مالک کو کوئی رقم دیجانی منظور نہ تھی بلکہ کہنے والے کا مقصد یہ تھا کہ غلام اس کو ہبہ کر دیا جائے اور اس کے بعد واہب اس کی طرف سے غلام کو آزاد کر دے۔ اس صورت میں واہب کے لئے ضروری ہے کہ وہ قبضہ منتقل کرے جو کہ ہبہ کی لازمی شرط ہے۔ برخلاف اس کے بیع کے معاملہ میں ایجاب وقبول کی اس قدر تفصیل کے ساتھ ضرورت نہیں ہوتی اس لئے اقتضاء النص سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے اس میں عمومیت یا خصوصیت کی گنجائش نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک شخص اپنی عورت سے کہتا ہے کہ تو طالق ہے یا میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے اور اس سے تین طلاقوں کی نیت کرتا ہے لیکن اس سے فقط ایک بار ہی طلاق واقع ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت یہ الفاظ بولے گئے عورت مطلقہ نہ تھی اس لئے شرع اس کو صرف ایک طلاق رجعی تصور کرے گی جو الفاظ حقیقتاً اس موقع پر استعمال کئے گئے وہ استقبال کے متعلق نہیں بلکہ ماضی سے متعلق تھے بس الفاظ کے لحاظ سے جو طلاق ثابت ہوتی ہے وہ بربنائے اقتضاء ہے اور اس لئے متکلم کی یہ بات نہیں سنی جاتی کہ اس کا قصد اس سے تین طلاقوں کے دینے کا تھا برخلاف اس کے اگر کوئی شخص اپنی عورت سے کہے کہ تو اپنے آپ طلاق دے لے تو نتیجہ یعنی طلاق اس کے الفاظ سے متعلق متصور ہوگا اور اس کو یہ کہنے کا حق ہوگا کہ آیا اس کی مراد ایک طلاق سے تھی یا تین سے

دلالۃ یا فحوائی الخطاب ایک مثال فحوائی الخطاب کی اور لینی چاہیئے کلام مجید کی ایک آیہ میں اولاد کو بتایا گیا ہے کہ والدین کی نسبت اس کے کیا فرائض ہیں۔

لاتقل لهما اف یعنی ان کو اف نہ کہے جو عربی زبان میں جھڑکی کا لفظ ہے۔

۱۰۲ اس سے یہ تعبیر کیجاتی ہے کہ والدین کو مارنا ممنوع ہے کیونکہ جب اف کا کہنا مخاطب کی تکلیف کا باعث ہوتا ہے تو مارنا بدرجہ اولیٰ باعث تکلیف ہوگا۔ جو کچھ دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اس کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو عبارت النص اور اشارۃ النص کے محکوم امور کی ہوتی ہے۔ جو احکام اس طریقہ تعبیر سے ظاہر ہوتے ہیں وہ ان احکام سے جو قیاس پر قائم کئے جاتے ہیں زیادہ تر موثق اور معتبر متصور ہوتے ہیں۔ کیونکہ قیاس کسی نص کے الفاظ پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اس نص کی علت موثرہ پر جو عقل سے دریافت ہوتی ہے اس لئے شرعی امور مثلاً حدود اور کفارات جن کے عائد کئے جانے کے لئے شرع میں کامل یقین کی ضرورت ہوتی ہے دلالۃ النص سے ثابت ہو سکتے ہیں قیاس سے نہیں ہو سکتے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے

کہ دلالۃ فی الحقیقت صحیح معنوں میں کوئی تعبیر نہیں ہے بلکہ ایک بیّن اور جلی قیاس ہے تفتازانی کی رائے ہے کہ یہ محض ایک لفظی بحث ہے [1]

ایک قضیہ میں خاص امور کے اثبات سے دوسرے امور سے انکار کا استدلال نہیں کیا جا سکتا

جب کسی خاص امر کا اثبات کیا جاتا ہے تو حنفیوں کے نزدیک اس قضیہ کا انکار دوسرے امور کے متعلق استدلال نہیں کیا جا سکتا جب یہ کہا جاتا ہو کہ محمد رسول اللہ تھے تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ کوئی اور شخص رسول نہ تھا۔ فی الحقیقت اگر اس کے خلاف ہوتا تو قیاس کی بنیاد ہی نہیں قائم ہو سکتی تھی۔ اور نہ نہی سے یہ استدلال صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کے خلاف کے لئے حکم ہے۔ شافعیوں کے نزدیک جب نص کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہو جو کسی خاص صفت سے مخصوص ہو تو اس کا اطلاق کسی ایسی شے پر نہیں کیا جائے گا جو اس صفت سے متصف نہ ہو۔ حنفیہ کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔

الفاظ کے معنی سے کسطرح شرعی احکام نکلتے ہیں

دوسرا امر قابل غور یہ ہے کہ الفاظ کے معنی سے کس طرح شرعی احکام نکلتے ہیں مثلاً کوئی فعل فرض ۔ ممنوع ۔ جائز وغیرہ کس طرح قرار دیا جاتا ہے۔ حکم ایسی شکل میں دیا جا سکتا ہے کہ اس میں صدق وکذب کا احتمال ہی نہ ہو جب شارع کہتا ہے کہ یہ کرو یا وہ نہ کرو یا وہ بشکل اخبار دیا جا سکتا ہے جس میں صدق
۱۰۴ وکذب کا احتمال ہوتا ہے جہانتک کہ اس کا تعلق شکل سے ہے نہ کسی دوسرے بیرونی واقعہ مثلاً شارع کی صداقت یا غیر صداقت سے۔ شرعی حکم جو بشکل اخبار ظاہر کیا جائے وہ معمولی اوامر سے بھی زیادہ تر دثوق اور اعتبار کے قابل متصور ہوتا ہے۔ وجہ یہ بیان کیجاتی ہے کہ اخبار میں بعض ایسے حالات فرض کرنے پڑتے ہیں جن کا شرعاً درست ہونا لازم ہوتا ہے اگر ایسا نہ کیا جائے تو شارع یعنی خداوند تعالیٰ کی نسبت نعوذ باللہ غلط بیانی کا الزام عائد ہو گا جو ناممکن ہے مثلاً ایک آیہ میں ہے۔ والوالدات یرضعن اولادھن یعنی مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں اس سے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ماؤں کو شرعاً اپنے بچوں کو دودھ پلانا چاہئے اگر ایسا نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ بطور واقعہ کے نہ فرماتا کہ وہ ایسا کرتی ہیں (جب کوئی حکم (اخبار کے سوائے) دوسری شکل میں دیا جاتا ہے

---

[1] ۔ تلویح صفحہ ۹-۲۵۷

تو وہ انشا کہلاتا ہے۔ جو حکم بہ شکل انشا دیا جاتا ہے یا تو وہ بصورت امر ہوگا جب کہ ایک اعلیٰ اپنے سے ادنیٰ کو حکم کرتا ہے کہ یہ کام کر دیا بصورت نہی ہوگا کہ اعلیٰ ادنیٰ سے کہتا ہے کہ یہ نہ کرو۔

اوامر کے الفاظ حنفیوں کے نزدیک جہاں امر کا صیغہ استعمال ہوتا ہو وہاں بادی النظری طور سے اس کام کا وجوب ظاہر ہوتا ہے جس کی نسبت صیغہ مذکور استعمال کیا گیا ہے مگر سیاق عبارت اور دوسرے متعلقہ حالات سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ مقصد یہ تھا کہ اگر مخاطب وہ کام کرے تو اچھا ہے یا یہ کہ وہ اس کے کرنے کا مجاز ہے یا اس پر اس کا کرنا واجب نہیں ہے مثلاً کلام مجید کی اس آیہ میں فکاتبوھم یعنی جو معاملہ باہمی کرو اس کو لکھ لیا کرو۔ جو حکم دیا گیا ہے اس کی تعبیر اس طور سے کیجاتی ہے کہ معاملہ کو ضبط تحریر میں لانے کی سفارش کیجاتی ہے یہ عمل لازمی نہیں قرار دیا جاتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ مندوب ہے واجب نہیں۔ اسی طرح ایک دوسری آیہ ہے:۔

اذا حللتم فاصطادوا یعنی جب حل میں داخل ہوئے تو شکار کرو یہاں صرف شکار کی اباحت ہے بعض فقہا کی یہ رائے ہے کہ محض صیغہ امر کا استعمال بادی النظری طور سے وجوب حکم کے لئے کافی نہیں ہے کیونکہ صیغہ امر اور بھی مختلف مقامات پر مستعمل ہوتا ہے۔ جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو احکام کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ برخلاف اس کے بعض فقہا کی یہ رائے ہے کہ امر سے اقل درجہ ندب اور بعض کے نزدیک اقل درجہ اباحت کا ثابت ۱۰۵
ہونا ضرور ہے حنفی کہتے ہیں کہ اوامر سے ہمیشہ اباحت مستنبط ہوتی ہے اور بادی النظری طور سے ان سے وجوب عاید ہوتا ہے یہ بات کہ شارع نے جو حکم بصیغۂ امر دیا ہے وہ مخصوص حالت میں اس فعل کو واجب۔ مندوب یا صرف مباح کرتا ہے عبارت کے سیاق سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح نواہی کے الفاظ کی تعبیر جہانتک کہ ان کا تعلق شرعی اثرات سے ہے عام طور سے بلحاظ سیاق کے ہونی چاہیئے۔

افعال کا حسن و قبح جو نصوص اوامر اور نواہی کے متعلق ہیں ان کے شرعی اثرات متعین کرنے کے لئے چند مخصوص اصول مقرر ہیں۔ ان اصول کا استعمال بڑے درجہ تک خود ان افعال کی نوعیت پر منحصر ہے جن کے متعلق کوئی خاص حکم ہے۔ یعنی وہ افعال حسن ہیں، یا قبیح، دوسرے الفاظ میں جائز ہیں، یا ناجائز۔

بعض کتابوں میں اس مسئلہ پر کافی طور سے بحث کی گئی ہے لیکن مجھ کو ان فلسفیانہ اور عالمانہ مباحث پر جو مختلف آرا کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں غور کرنے کی ضرورت نہیں ہے میں اس بارہ میں صرف اہم آرا کے بیان کر دینے پر اکتفا کروں گا جہاں تک کہ ان کا تعلق اس سوال سے ہے کہ افعال کے حسن و قبح کے متعین کرنے میں شرع اور عقل کا کیا حصہ ہے اور ان اوصاف کو افعال کے جواز اور ناجوازی کے ساتھ ٹھیک کیا نسبت رہتی ہے افعال کا حسن و قبح تین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے اولاً کسی فعل کے انسان کے دل کو پسند یا ناپسند ہونے کے معنی میں ثانیاً ان کے کامل یا غیر کامل ہونے کے معنی میں ثالثاً ایک کام کے شرع کی نظر میں اس دنیا میں قابل تعریف اور آخرت میں قابل اجر ہونے یا اس دنیا میں قابل نفرت اور آخرت میں قابل سزا ہونے کے معنی میں۔ دو مقدم الذکر صورتوں میں کوئی کلام نہیں کہ افعال کا حسن و قبح دریافت کرنے والی ہماری عقل ہے مگر تیسرے معنی میں البتہ اختلاف آرا ہے۔ اختلاف کے ایک انتہائی کنارہ پر اشاعرہ ہیں اور دوسرے کنارہ پر معتزلہ۔ مذہب ماتریدیہ جو اسبارہ میں عام طور سے اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے باستثناء بعض امور کے مذہب معتزلہ کے مطابق ہے [1] یہ مسلم ہے کہ جس امر کا شرع حکم 106
دیتی ہے اس کا اچھا ہونا اور جس کو وہ منع کرتی ہے اس کا برا ہونا لازمی ہے لیکن اشاعرہ اس سے اور آگے بڑھ جاتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اچھا وہی فعل ہے جس کے لئے شرع نے حکم دیا ہے اور برا فعل وہی ہے جس کو شرع نے منع کیا ہے یعنی افعال کی اچھائی اور برائی صرف شرعی احکام سے ثابت ہوتی ہے برخلاف اس کے معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جن افعال کو ہماری عقول اچھا بتاتی ہیں انھیں کے لئے شرع کو حکم کرنا چاہیے اور جن کو ہماری عقول برا بتاتی ہیں ان کا شرع میں ممنوع ہونا ضرور ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ کی رائے کے مطابق ہمارا جو تصور حسن و قبح کی نسبت ہے اسی سے فیصلہ ہوتا ہے کہ شرعی حکم کیا ہے لیکن اشاعرہ کے نزدیک ہمارے تصورات کو اس دریافت میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ماتریدیہ بہ اختلاف رائے اشاعرہ معتزلہ کے ساتھ اس امر میں متفق ہیں کہ افعال کا شرعی حسن و قبح اکثر صورتوں میں ہم اپنے عقول سے بلا امداد شرع کے دریافت کر سکتے ہیں۔ مگر معتزلہ کے ساتھ ان کو اسبارہ میں اتفاق نہیں ہے کہ شارع پر افعال حسنہ کیلئے حکم دینا اور افعال قبیحہ کیلئے ممانعت کرنا لازم ہے کیونکہ شارع پر کوئی لزوم

[1] شرح بحر العلوم بر مسلم الثبوت صفحہ ۱۳۔

عائد نہیں ہو سکتا۔ اس کے ساتھ ہی ان کے نزدیک یہ امر ممکن نہیں ہے کہ شارع کسی ایسے کام کے لئے حکم دے جو ہماری عقل کے لحاظ سے برا ہو اور ایسے کام سے منع کرے جو اچھا ہو۔ پس معتزلہ اور عام اہل سنت وجماعت کے عقیدہ میں جو فرق رہ جاتا ہے وہ بجائے حقیقی کے محض لفظی ہے۔

حسن وقبیح لنفسہ ولغیرہ ایک فعل بجائے خود (لنفسہ) حسن یا قبیح ہو سکتا ہے یا بلحاظ کسی دوسرے جزکے (لغیرہ) جو پھر بجائے خود حسن یا قبیح ہے حسن یا قبیح لغیرہ میں جس جزسے فعل زیر بحث کا تعلق ہوتا ہے وہ یا تو اس کا ایک جز ہوتا ہے یا اس سے علٰحدہ ہوتا ہے۔ جب وہ اسی فعل کا جز ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ وہ ایسا ہو کہ اس فعل کا شرعی نام اس کے جز پر بھی صادق آتا ہو مثلاً لفظ عبادت صلواۃ پر صادق آتا ہے اگرچہ صلواۃ عبادت کا ایک جز ہے یا وہ اس کا ایک جز ہو جیسا کہ لفظ صلواۃ سجدہ پر صادق نہیں آتا اگرچہ وہ صلواۃ کا ایک جز ہے۔ جہاد "افعال حسن بغیرہ" کی مثال ہے جو مسلمان غیر مسلم مخالف لوگوں سے لڑتا ہے اور لڑنا بجائے خود حسن نہیں ہے مگر اس وجہ سے حسن سمجھا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے اسلام کی قوت قائم رہتی ہے[1] اگر ایسی غیر مسلم قومیں اسلام اختیار کرلیں تو پھر جہاد کی مطلق ضرورت باقی نہ رہے۔

افعال حسنہ جو افعال حسن بعینہ ہیں ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جو کسی صورت میں ترک نہیں کئے جا سکتے ہیں مثلاً دین کی تصدیق قلبی اور بعض ترک کئے جا سکتے ہیں مثلاً اقرار باللسان۔ افعال حسنہ بعینہ کا ترک جائز نہیں جبتک کہ اس کے ترک کے لئے کافی عذر موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص اقرار باللسان سے بغیر کافی وجہ مثلاً جبر وقید وغیرہ کے انکار کرتا ہے تو اس پر مومن کا اطلاق نہیں ہو سکتا بعض اوقات ایک فعل حسن بعینہ بالکل حسن لغیرہ سے مشابہ ہوتا ہے مثلاً زکواۃ دینے۔ روزہ رکھنے حج کرنے کو غربا کی رفع حاجت۔ قہر نفس اور زیارت کعبہ سے علی الترتیب تعلق ہے[2] لیکن چونکہ فقرا کو زکواۃ لینے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اور نہ کعبہ کی زیارت کی کوئی وجہ ہے

---

[1] - توضیح مطبوعہ کلکتہ صفحہ ۱۸۹۔

[2] - توضیح مطبوعہ کلکتہ صفحہ ۱۹۰۔

اور روزے رکھنا انسانی فطرت پر جبر کرنا ہے اس لئے تمام بیرونی اور غیر متعلقہ خیالات رفع ہو جاتے ہیں اور شرع ان افعال کو محض عبادت قرار دیتی ہے اور اسی وجہ سے اس کی تعمیل کے لئے کامل شرعی قابلیت کا وجود مشروط ہے۔

نہی کے الفاظ جب خارجی افعال مثلاً قتل۔ زنا۔ شراب وغیرہ کے متعلق شرع میں نہی پائی جائیگی تو وہ بادی النظری طور سے قبیح بعینہٖ متصور ہوں گے ممکن ہے کہ یہ ظاہر ہو کہ اس امتناع کا باعث کسی دوسری شے کی برائی ہے اگر وہ دوسری شے اس فعل کا جز ہے تو نتیجہ وہی ہے جو فعل کے بعینہٖ قبیح ہونے کا ہوتا۔ لیکن اگر وہ شے ایک ساتھ واقع ہونے والی حالت ہے تو البتہ صورت حال بدل جائے گی۔ پہلی صورت میں ممنوعہ فعل شرعاً بالکل باطل قرار پائیگا۔ دوسری صورت میں نہیں۔

۱۰۸ **باطل فاسد اور مکروہ** جب کسی فعل کی نسبت معلوم ہو کہ وہ قبیح بعینہٖ ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا ہے تو وہ شرعاً بالاتفاق باطل ہے۔ اگر اس کے امتناع کی وجہ فعل مذکور کی کوئی خاص صفت ہو۔ یا کوئی مقرونہ حالت ہو تو فعل مذکور بذاتہٖ شرعاً صحیح متصور ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ امتناع کا تعلق اس خاص صفت یا حالت سے ہے۔ اگر امتناع کا تعلق فعل کی کسی خاص صفت سے ہوتا ہے تو فعل مذکور فاسد اور اگر کسی مقرونہ حالت سے ہوتا ہے تو مکروہ کہلاتا ہے بمثالیں۔ بیع ناجائز شرط کے ساتھ معاملہ متعلقہ ربوا۔ خمر کی بیع۔ بیع اذان ہو جانے کے بعد۔ فاسد اور مکروہ افعال شرع کے لحاظ سے جائز ہیں اگرچہ ان کا مرتکب گنہگار ہوتا ہے اور اس لئے ان پر مباح کا اطلاق نہیں ہو سکتا جس کے معنی یہ ہیں کہ مذہبی طریقہ سے اس کا کرنا اور نہ کرنا مساوی ہے۔ ان معنوں کے لحاظ سے یہ کہا جاتا ہے کہ بیع فاسد کا معاملہ مذہب کے خلاف ہے[1] مزید براں معاہدہ فاسد ایک خاص ہدایت کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ ہوتا ہے اس لئے شرع فریقین کو اس سے علیحدہ ہو جانے کی اجازت دیتی ہے جب تک کہ کسی تیسرے شخص کے حقوق اس سے متعلق نہ ہو جائیں۔ حنفیوں کی رائے ہے کہ شرعی فعل منہی عنہ کی نسبت یہ سمجھنا چاہئے کہ اس نہی کا تعلق فعل مذکور کی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ اسکی کسی عارضی حالت متعلقہ کی وجہ سے ہے اس رائے پر

[1] رد المحتار جلد چہارم صفحہ ۱۱۰۔

دلیل یوں قائم کیجاتی ہے کہ ہر شرعی فعل خاص اجزا سے ترکیب پاکر بنتا ہے اور اپنے نفاذ کے لئے ان شرائط پر منحصر ہوتا ہے جو شرع نے اس کے لئے مقرر کر دی ہیں اگر باوجود ان تمام شرائط کی تکمیل کے اس کے متعلق ممانعت یا نہی کیجائے گی تو یہی سمجھا جائے گا کہ وہ اس کی اصلی شرعی حیثیت پر کوئی اثر نہیں ڈالتی ہے حنفیوں کی اس دلیل پر بعض فقہا یہ
109 اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا صاف نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ افعال جو موجب گناہ ہیں جائز اور مشروع ہو جائیں گے۔ یہ اعتراض مذہبی طریقے سے خواہ کیسا ہی قوی کیوں نہ ہو لیکن دنیاوی لحاظ سے اصول شریعت اس ضرورت کو بتا رہے ہیں کہ ایسی صورتوں میں معاملہ کے شرعاً قابل نفاذ ہونے اور اس قسم کے معاملات کرنے والوں پر مذہبی ذمہ داری (گناہ) عائد ہونے کے مسئلہ میں فرق کیا جانا ضرور ہے۔ یہ قیاس کہ ایک شرعی فعل کا حقیقی جواز بربنائے نہی کے زائل نہیں ہوتا بعض صورتوں میں قابل تردید ہوتا ہے۔ اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ جو نہی کی گئی ہے اس کا مقصد یہ تھا کہ کوئی شرعی فعل یا اس کا کوئی ترکیبی جز قبیح لنفسہٖ قرار دیا جائے تو اس حالت میں سب کے نزدیک وہ بالکل باطل اور بمنزلہ منسوخ کے متصور ہوگا مثلاً وہ ممانعت جو جانوروں کے ان بچوں کی فروخت کے متعلق ہے جو ابھی پیٹ میں ہیں شرع اس قسم کی بیع کو باطل قرار دیتی ہے کیونکہ وہ اصل شے کو اس کام کے لائق نہیں تصور کرتی اور جب کہ اصل شے مفقود ہے تو بیع کا شرعی فعل منعقد ہی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اس حدیث کی رو سے کہ نکاح بغیر دو گواہوں کے نہیں ہو سکتا۔ جو نکاح دو گواہوں کے مواجہ میں منعقد نہ ہو وہ ممنوع ہونے کی بناء پر باطل ہو جاتا ہے۔

بیان

اب ہم بیان یعنے ایک نص کے دوسری نص سے تعبیر کی طرف توجہ کرینگے اکثر اصول جو اس کے متعلق ہیں وہ ہم الفاظ اور جملات کی تعبیر کے سلسلہ میں عام طور سے بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے ہم یہاں مختصراً چند قواعد بیان کریں گے جن کا زیادہ تر تعلق اسی مضمون سے ہے۔

جب اس قسم کی تعبیر کا تعلق کسی نص کی عبارت سے ہے تو یا اس کا تعلق اس کے معنوں سے ہوگا۔ جو اس تعبیر سے جدا ہے جو کہ شارع کے مقصد کے متعلق اس کے طرز عمل سے کیجاتی ہے۔ یا کسی دوسرے متعلقہ امر سے مثلاً اس قاعدہ کی مدت قیام سے جو نص زیر تعبیر میں بیان ہوا ہے۔ موخر الذکر قسم کی تعبیر کے ذریعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے

کہ آیا احکام میں بر بنائے نسخ کوئی تبدیلی ہوئی ہے یا نہیں۔

صدر الشریعت نے بہ اتباع فخر الاسلام اس طور سے ناسخ قوانین کو تعبیری قوانین کے عنوان میں داخل کر دیا ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ جب ایک منزل حکم دوسرے منزل ۱۱۰
حکم سے منسوخ ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ پہلا حکم دوسرے حکم کے آنے تک قابل نفاذ ہے لیکن دوسرے فقہا کو اس مسئلہ سے اس بناء پر اختلاف ہے کہ ناسخ قاعدہ منسوخ قاعدہ کے تمام اثرات کو کلیۃً زائل کر دیتا ہے بناءً علیہ یہ کہنا کہ ایک دوسرے کی تعبیر کرتا ہے لفظ تعبیر کو مصنوعی معنوں میں استعمال کرنا ہے تفتازانی لکھتے ہیں کہ اگر تعبیر کے معنی کسی نص کے عمل کے متعلق شارع کا مقصد دریافت کرنا ہے اور نہ صرف اس کا مفہوم تو صدر الشریعت کی رائے معقول متصور ہوگی۔[1]

بیانات تفسیر

جب ایک نص کے معنوں کی تعبیر کیجاتی ہے تو کبھی ان معنوں میں تبدیلی واقع ہوتی ہے اور کبھی نہیں جہاں تعبیر سے نص کے معنی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی وہاں تعبیر کا مقصد درانحالیکہ معنی صاف ہوں ان معنی کو اور زیادہ صاف (تقریر) کر دینا ہے تاکہ دوسرے معنی کا مطلق احتمال باقی نہ رہے۔ اور اگر معنی مبہم یا مجمل ہوں تو ان کو کھول دینا (تفسیر) ہے۔ ان معنوں میں کلام مجید کی ایک آیہ کی تعبیر احادیث سے ہو سکتی ہے خواہ وہ احاد ہو یا متواتر یا مشہور اور اسی طرح اس کے برعکس تمام فقہا کے نزدیک ایسی تعبیری نص بلحاظ وقت کے اصل نص کے ساتھ یا اس کے بعد کی ہو سکتی ہے۔

مُرمِّم اور ناسخ آیتیں

ایسی تعبیر جس میں آیہ کے معنی میں تبدیلی واقع ہوتی ہے استثناء یا شرط یا صفت کے ذریعے سے کیجاتی ہے یا اس سے ان معنوں کی وسعت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ ترمیمی احکام خود نصوص قرآنی یا متواتر یا مشہور احادیث میں پائے جا سکتے ہیں لیکن احاد میں نہیں اس قسم کے تعبیری احکام بہ استثنائے عبداللہ ابن عباس کی رائے کے اصل حکم کے بعد ہی اور اس سے ملحق ہونے چاہئیں تاکہ دونوں ساتھ اور بمنزلہ ایک حکم کے پڑھے جا سکیں

[1] تلویح صفحہ ۴۵۶۔

یہ شرط ان کے نزدیک استثنائی شروط اور اوصافی جملوں کے لئے لازمی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔

جب ایک مستقل نص دوسری نص کی اس طور سے ترمیم کرے کہ ایک لفظ کے عام معنی کو مخصوص معنی میں محدود کر دے تو دونوں یا تو ایک ہی وقت کی ہوں گی یا نہیں اگر محدود کر دینے والی نص بلحاظ وقت کے بعد کی ہے تو حنفیوں کے نزدیک وہ نص اول کی جزءً ناسخ متصور ہوگی شافعی اس بارہ میں حنفیوں سے مختلف الرائے ہیں ان کی رائے کے مطابق نص متعلقہ حکم عام ایک ایسی سند ہے جو اشتباہ سے خالی نہیں کیونکہ اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اس میں وہ سب صورتیں داخل ہیں جن کا اظہار اس کے الفاظ سے ہوتا ہے یا صرف بعض صورتیں۔ اس لئے اگر کسی مابعد کی نص سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ اصل نص کے معنی محدود ہیں تو وہ اس کو اصل نص کی مفسر تصور کریں گے اسی بناء پر ان کے نزدیک ایک تخصیص یا محدود کرنے والی آیۃ بلحاظ نوعیت کے ایک استثنائی جملہ ہے حنفیوں کی رائے میں چونکہ مابعد کی محدود یا تخصیص کرنے والی نص اصل نص کے حکم میں تبدیل کرتی ہے اور اس کا کوئی جز نہیں ہوتی۔ اس لئے بلحاظ اثر کے اس کو ناسخ تصور کرنا چاہئے۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ شافعی حنفیوں کے علی الرغم ایسی تبدیلی اور تخصیص کو خبر احاد کی بنا پر جائز قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک ایسی حدیث پر اعتبار کر کے قذف زنا کی حد میں بیس دُرّوں کا اضافہ کر دیتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ مدعی کے دعوی کی تائید میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ہونی چاہئے اور نیز یہ کہ ایک شخص کی شہادت مع مدعی کی قسم کے شرعاً کافی ہے۔ ۱۱۱

ناسخ نصوص کے قواعد

ایک نص دوسری نص کی ناسخ اس وقت کہی جاتی ہے جبکہ دونوں میں تعارض ہو اور دو نصوص متعارض اس وقت کہی جاتی ہیں جب کہ ان میں کی ایک اس امر کی نفی کرتی ہو جس کے لئے دوسری میں حکم دیا گیا ہو مگر شرط یہ ہے کہ دونوں بلحاظ وقت کے ایک ہی مضمون کے متعلق اور ایک ہی درجہ کی ہوں یا اگر ایک درجہ میں بڑھی ہوئی ہے تو وہ صرف جزئی حالات کی بنا پر ہو۔ مثلاً اگر دو احاد

حدیثیں ہیں اور ایک کا راوی ایسا شخص ہے جو فقیہ بھی ہے اور دوسرا راوی فقیہ نہیں
تو کہا جائے گا کہ مقدم الذکر کو دوسرے پر جزئی ترجیح ہے جب دو نصوص فی الحقیقت
ایک دوسرے کی متعارض ہوں تو وہ نص جو بلحاظ وقت کے اول ہے مابعد کی نص
سے منسوخ متصور ہوگی کیونکہ یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ خداوند تعالیٰ کا منشا یہ ہے کہ
دو متضاد احکام کی ایک ہی وقت میں تعمیل کی جائے اگر ان کا وقت نہ معلوم ہو تو 112
جہاں تک ممکن ہو بذریعۂ تعبیر ان کی تطبیق کیجانی چاہیئے۔ جو حکم اس طور سے تعبیر کیا گیا ہو
اس پر عمل جائز ہے اگرچہ اس کی صحت شبہہ سے خالی نہ ہو اگر ایسے معارض نصوص میں
جن کا وقت معلوم نہ ہو تطبیق نہ ہو سکے تو اس کو چھوڑ کر ہدایت کے لئے دوسرے اسناد
کی تلاش کرنا چاہیئے مثلاً اگر ایسی نصوص قرآنی ہیں تو ہدایت کے لئے احادیث کی طرف
رجوع کرنا چاہیئے اگر اس میں کامیابی نہ ہو تو قیاس اور اصحاب رسول اللہ کی رائے سے
کام لینا چاہیئے احکام کے تنسیخ کی اصل وجہ یہ ہے کہ جو احکام ایک خاص زمانہ کے لوگوں
کے لئے موزوں اور مناسب ہو سکتے ہیں وہ ممکن ہے کہ زمانۂ مابعد کے لوگوں کے لئے
موزوں اور مناسب نہ ہوں۔ اس کی اہم نظیر ایک منزل من اللہ مذہب کا عام طور سے
دوسرے اسی قسم کے مذہب سے منسوخ کیا جاتا ہے۔

ناسخ اور منسوخ دونوں احکام کا منزل من اللہ ہونا ضرور ہے

ناسخ اور منسوخ دونوں نصوص کا منزل من اللہ ہونا ضرور ہے حنفیوں اور اکثر شافعی اور مالکی فقہا کے نزدیک (۱) ایک قرآنی آیہ دوسری قرآنی آیہ سے (۲) ایک حدیث دوسری حدیث سے (۳) ایک قرآنی آیہ ایک حدیث سے (۴) ایک حدیث ایک قرآنی آیہ سے منسوخ ہو سکتی ہے بعض شافعی اور مالکی فقہا جن کو نمبر ۱ نمبر ۲ نمبر ۴ تک اتفاق ہے نمبر ۳ کے بارہ میں مختلف ہیں یعنی وہ اس کو قبول نہیں کرتے کہ کوئی قرآنی آیہ کسی حدیث سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

منسوخ احکام کی مثالیں

نمبر ۱ کی بہت سی مثالیں ہیں۔ اس موقع پر صرف دو ایک کا بیان کر دینا کافی ہوگا سورۂ بقر میں حکم ہے کہ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف یعنی والدین اور دوسرے رشتہ داروں کے لئے وصیت کیجانی چاہیئے لیکن یہ استثنا اس امر کے

اس سے رشتہ داروں کے حق میں ہبہ بالوصیت کا جواز نکلتا ہے یہ آیہ سورۂ نساء کی دوسری آیہ سے جس میں بحیثیت ورثاء کے والدین اور دوسرے رشتہ داروں کے حصے مقرر کر دیئے گئے ہیں منسوخ ہو گئی عل۱ سورۂ بقر کی ایک آیہ میں بتایا گیا ہے کہ بیواؤں کو ایک سال تک نان نفقہ پانے کا حق ہے مگر یہ آیہ بھی سورۂ نساء کی ایک دوسری آیہ سے منسوخ ہو گئی ہے عل۲ یہ امر اس موقع پر قابل بیان ہے کہ مقدمہ آغا محمد جعفر بنام کلثوم بی بی عل۳ میں جس میں سورۂ بقر کی ایک آیہ کی بناپر یہ بحث کی گئی تھی کہ بیوہ کو ایک سال تک نان و نفقہ پانے کا ۱۱۳
حق ہے کمیٹی کی توجہ اس جانب مبذول نہ کرائی گئی کہ یہ آیہ دوسری آیہ سے منسوخ ہو چکی ہے اور کمیٹی نے اس بحث کو ہدایہ اور فتاوائے عالمگیری کے اسناد پر نامنظور کیا۔ ایک حدیث کے دوسری حدیث سے منسوخ ہونے کی بہت سی مثالیں موجود ہیں مثلاً رسول اللہ نے ابتدائی زمانہ میں قبور کی زیارت سے منع فرمایا مگر بعد کی دوسری حدیث سے اس کی اجازت پائی جاتی ہے آیۂ قرانی کی تنسیخ ذریعۂ حدیث کی مثالیں بہت شاذ ہیں۔ حدیث کے حکم کی تنسیخ ذریعۂ آیۂ قرانی کی مشہور مثال وہ ہے جس میں رسول اللہ نے مسلمانوں کو نماز میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنے کے لئے ارشاد فرمایا تھا اور یہ عمل ایک عرصہ تک جاری رہا یہاں تک کہ ایک آیہ نازل ہوی جس میں کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا گیا چونکہ حکم ناسخ کے لئے ضرور ہے کہ وہ نص قران یا حدیث ہو اس لئے حضرت رسول اللہ کے انتقال کے بعد جو کہ خاتم الانبیا مانے جاتے ہیں کسی اسلامی قانون میں تنسیخ کا عمل نہیں ہو سکتا۔ قرآن یا حدیث کا کوئی حکم اجماع یا قیاس سے منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ دونوں قران اور حدیث سے درجہ میں کم ہیں۔ جو حکم قیاس پر مبنی ہے وہ دوسرے قیاسی حکم سے جس پر علما کا اجماع ہو گیا ہو چھوڑ دیا جا سکتا ہے یا وہ حکم جو اجماع پر مبنی ہو دوسرے

عل۱ تفسیر کشاف صفحہ ۱۲۴۔
عل۲ تفسیر احمدی صفحات ۱۵۴ و ۳-۲۴۲
عل۳ ۲۵ کلکتہ صفحہ ۹

مابعد کے اجماع سے ترک ہو سکتا ہے بصورت متقدم الذکر میں نہیں البتہ موخر الذکر
میں جس حکم پر بعد ازاں اتفاق ہو گیا ہے اس کی نسبت یہ کہا جانا ممکن ہے کہ وہ حکم اول کا
ناسخ ہے۔ مگر الفاظ ناسخ اور منسوخ عام طور سے نصوص قرآن اور احادیث کے ساتھ
مخصوص ہیں۔ ایک قیاسی استنباط کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ دوسرے قیاسی
استنباط کا ناسخ ہے کیونکہ ان دونوں استنباطوں کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ایسے 114
صحیح ہیں کہ ان کی صحت کی نسبت کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس ضمن میں یہ امر یاد رکھنے
کے قابل ہے کہ نصوص قرآنی کی دو حیثیتیں ہیں۔ اس کے الفاظ (نظم) جو بجائے خود واجب التعظیم
ہیں۔ اور وہ احکام جو ان کے ذریعہ سے دئے گئے ہیں۔ اسی وجہ سے کلام مجید کی آیتوں کا
پڑھنا اگرچہ بغیر سمجھے ہی کیوں نہ ہو باعث ثواب ہے اور ان کی بے حرمتی موجب عذاب بلالحاظ
اس کے کہ ان نصوص کے ذریعہ سے جو احکام دئے گئے ہیں ان کی تعمیل کیجاتی ہے یا
خلاف ورزی۔ قرآن مجید کی بعض آیتیں منسوخ القراءۃ ہیں اور بعض صرف منسوخ الحکم ہیں
اور بعض آیتیں دونوں منسوخ القراءۃ اور منسوخ الحکم ہیں اگر کسی آیۂ قرآنی کا صرف حکم منسوخ
ہو گیا ہے تاہم اس کے الفاظ قرآن مجید کا ایک جزء متصور ہوں گے اور نماز میں ان کا
پڑھنا جائز متصور ہوگا لیکن جب کوئی آیہ لفظاً اور حکماً دونوں طرح منسوخ ہو گئی ہے تو
وہ قرآن کا کوئی جزء نہیں متصور ہو سکتی اس قسم کا نسخ خداوند تعالیٰ نے اس طرح فرمایا کہ
قرآن مجید کے جمع کئے جانے کے وقت حفاظ کلام مجید کے حافظوں سے ان آیتوں کو
محو کر دیا۔ اس قسم کی نسخ کی بہت ہی کم مثالیں ہیں۔

تعبیر ذریعہ بیان ضرورۃ

شارع کے احکام کی صحیح تعبیر بیان ضرورۃ یعنے منجملہ منطوق کے
غیر منطوق کلام سے بھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً کلام مجید میں ہے کہ
وورثہ ابواہ فلامہ الثلث یعنی اس کے وارث اس کے
والدین ہیں پس اس کی ماں کو ثلث حصہ ملے گا۔ یہاں جو صورت فرض کی گئی ہے وہ
یہ ہے کہ ایک شخص اپنے والدین کو چھوڑ کر مرجاتا ہے والدین کے سوائے کوئی اور
قریب کا رشتہ دار نہیں ہے اقتضائے بیان یہ ہے کہ مال کا بقیہ حصہ $\frac{2}{3}$ باپ کو
ملے گا۔ بیان ضرورت شارع کے طرز عمل سے بھی مستنبط ہوتا ہے۔ جب شارع دیکھتا
ہے کہ لوگ ایک خاص طرز عمل کے پابند ہیں اور اس کی ممانعت کے لئے کوئی حکم

نافذ نہیں کرتا تو نتیجہ یہ مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اس طرز عمل کو ناپسند نہیں کرتا۔ اسی اصول پر فقہ اسلام نے رسم و رواج کو جائز رکھا ہے جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا۔ فقہائے اہل اسلام نے قواعد تعبیر کے سلسلہ میں فرائض کی نوعیت اور ان کے اقسام اور بجا آوری احکام ۱۱۵
(الاتیان بالماموربہٖ) یعنے فرائض اور واجبات کی تعمیل اور ان شرعی احکام سے جو غیر مسلموں پر واجب التعمیل ہیں بحث کی ہے لیکن میں نے ان مضامین کو دوسرے عنوانوں میں بدل دینے کی جرأت کی ہے کیونکہ میرے خیال میں اس جدید ترتیب سے ان مضامین پر بحث کرنے میں زیادہ تر آسانی ہوگی۔

حصّۂ دوم

اجماع اور رسوم

دفعہ ۱ - اجماع یا فقہی آرا کا اتفاق

اجماع کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ مجتہدین امت محمد صلعم کا متفق ہونا ہے ایک زمانہ میں کسی خاص شرعی مسئلہ پر[۱] اس کے حجج شرعیہ ہونے کی سند کلام مجید اور احادیث کے نصوص پر مبنی ہے یہ نصوص جن اصول پر مبنی ہیں اسکا اظہار صاف طریقہ سے اس حدیث سے ہوتا ہے جس میں یہ ارشاد ہوا ہے کہ جس کو مسلمان پسند کرتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی پسندیدہ ہے[۲] (ما رأہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن) دوسری حدیثیں جن سے اس بارہ میں استدلال کیا جاتا ہے حسب ذیل ہیں۔

میری امت کا کسی باطل پر اجماع نہیں ہو سکتا[۳] (لا تجتمع امتی علی الضلالۃ)

تم پر کثیر جماعت کا اتباع لازم ہے[۴] (علیکم بالجماعۃ و العامۃ)

کل جماعت پر خدا کا ہاتھ ہے اور جو اس سے علٰحدہ ہوتے ہیں ان کا کوئی

---

[۱] توضیح صفحہ ۴۹۸ مختصر جلد دوم صفحہ ۲۹ جمع الجوامع جلد ۳ صفحہ ۲۸۸

[۲] یہ حدیث ہے دیکھو توضیح صفحہ ۴۹۸ و کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۵۸

[۳] شرح قاضی عضد جلد دوم صفحہ ۳۴

[۴] حدیث دیکھو کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۵۸

ٹھکانا نہیں ہے[1] (ید اللہ علی الجماعۃ ......)

جو اپنے آپ کو جماعت سے علیحدہ کرتا ہے وہ دوزخ میں جائے گا[2] (من شذ شذ فی النار) جو شخص جماعت سے ایک بالشت برابر بھی علیحدہ ہوتا ہے وہ جاہلیت کی موت مرتا ہے۔ (لیس احد ان یفارق الجماعۃ شبراً فیموت الا مات میتۃ جاھلیۃ[3]

۱۱۶ خداوند تعالیٰ راہ ہدایت دکھا دینے کے بعد لوگوں کو گمراہ نہیں کرتا ہے[4] (وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ھدٰھم۔

ان لوگوں کے مثل نہ ہو جاؤ جو اس کی صاف نشانیاں دیکھنے کے بعد بھی متفرق اور جماعت جماعت ہو گئے[5] لا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءھم البیّنات۔

آج ہم نے تمہارا دین کامل کر دیا (الیوم اکملت لکم دینکم)[6]

جو کچھ صحت کے دائرہ سے باہر ہے وہ غلط ہے (فماذا بعد الحق الا الضلال[7]

خدا اور رسول اور جو تم میں سے حاکم ہوں انکی اطاعت کرو[8] (اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم۔)

اگر تم خود نہیں جانتے تو ان لوگوں سے دریافت کرو

---

[1] حدیث دیکھو کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۵۸

[2] حدیث دیکھو شرح قاضی عضد جلد دوم صفحہ ۲۴ تقریر جلد سوم صفحہ ۸۵

[3] حدیث دیکھو توضیح بر حاشیۂ تلویح صفحہ ۵۱۵

[4] توضیح صفحہ ۳۰۰

[5] آیۂ قرآنی دیکھو توضیح صفحہ ۲۹۹

[6] آیہ قرآنی دیکھو توضیح صفحہ ۲۹۹

[7] " " " ۲۹۴

[8] آیۂ قرآنی دیکھو سورۂ النساء

جوجانتے ہیں ع‌۱ (فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون)
تم بہترین امت ہو اور یہ تمہارا فرض ہے کہ تم لوگوں کو ان کاموں کے کرنے کا
حکم دو جو اچھے ہیں اور ان کاموں کے کرنے سے روکو جو برے ہیں ع۲ (وانتم خیر امت .....)
ہم نے تمکو امت معتدل بنایا تاکہ تم گواہی دینے والے ہو دوسروں پر اور رسول
تم پر گواہی دینے والا ہو۔ (جعلناکم امۃ وسطا لتکونوا شھداء
علی الناس ویکون الرسول علیکم شھیدا) ع۳
جو کوئی مخالفت کرے رسول سے جب کھل چکی اس پر ہدایت اور سب مسلمانوں
کی راہ سے الگ چلے تو ہم اس کو وہی طرف حوالے کریں گے جو اس نے اختیار کی
تھی اور اس کو دوزخ میں ڈالیں گے۔ (من یشاقق الرسول من بعد ما تبین
لہ الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولے
ونصلہ جہنم) ع۴

اجماع اہل سنت و جماعت کی فقہ کا اہم اصول ہے

اہل سنت وجماعت کے چاروں مذہبوں کے مطابق اجماع ادلہ شرعیہ میں سے ایک جائز دلیل ہے نہ صرف احادیث متذکرہ بالا کی سند پر بلکہ اس بارہ میں اصحاب رسول اللہ کے متفق الرائے ہونے کے سبب سے ع۵ شافعی اور مالکی اجماع کو نہ صرف شرع اور مذہب بلکہ دوسرے معاملات مثلاً فوجوں کی ترتیب۔ لڑائیوں کی تیاری اور دوسرے انتظامی امور میں بھی تسلیم کرتے ہیں ع۶ اجماع اہل سنت وجماعت کی فقہ کا ایک اہم اور مخصوص اصول ہے جس پر مسلمانوں نے اس وقت سے عمل شروع کر دیا

ع۱ آیہ قرآنی دیکھو توضیح برحاشیہ تلویح صفحہ ۵۱۴

ع۲ آیۂ قرآنی بیضاوی جلد سوم صفحہ ۲۵۵

ع۳ آیہ قرآنی دیکھو بیضاوی جلد سوم صفحہ ۲۵۵

ع۴ دیکھو توضیح برحاشیۂ تلویح صفحہ ۵۰۸

ع۵ بیضاوی صفحہ ۵۲ ۲ توضیح صفحہ ۲۸۸ مختصر جلد دوم صفحہ ۳۰ جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۳۰۸

ع۶ جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۲۸۸ و ۷-۳۰۵

جب کہ رسول اللہ کا سایہ ان کے سر سے اٹھ جانے کی وجہ سے وہ بے دست و پا رہ گئے تھے اور ان کو حضرت رسول خدا کے انتقال کے بعد ہی سب سے پہلا اور سب سے انتظامی اہم مسئلہ آپ کے جانشین کے انتخاب کا حل کرنا پڑا۔ خلافت کیلئے حضرت ابوبکر کا عامہ رائے کے مطابق منتخب کیا جانا جیسا کہ معروف اور مشہور ہے اسی اجماع کے اصول پر مبنی تھا۔ 117

بعض اہل تشیع۔ خارجی اور نظام اجماع کو منجملہ ادلۂ شرعیہ نہیں شمار کرتے

اہل تشیع کے بعض فقہا کی رائے ہے کہ شریعت کے مسائل قطعی طور سے اجماع سے طے نہیں ہو سکتے دوسرے اہل تشیع فقہا اگرچہ اجماع کو مانتے ہیں مگر اس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ جب مجتہدین کسی امر پر متفق ہوتے ہیں تو وہ گویا امام غائب کی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ نظام اور بعض خارجیوں کو بھی اس مسئلہ کی صحت میں کلام ہے [۱]

اجماع کی تائید میں دلائل

اجماع کی تائید میں اہل سنت وجماعت جو دلائل پیش کرتے ہیں ان سب کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ان کی ایک اہم دلیل اس طرح کیجاتی ہے کہ کلام مجید کی ایک آیہ میں جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے یہ ارشاد ہوا ہے کہ خدا نے اسلام کو کامل کر دیا اور نیز یہ بھی ارشاد ہوا ہے کہ وہ ہمیشہ رہیگا اور حضرت محمد صلعم خاتم الانبیا تھے۔ کلام مجید میں صرف چند امور کے متعلق احکام دئیے گئے ہیں جو ان تمام معاملات کے طے کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں جو وقتاً فوقتاً پیش آتے رہتے ہیں۔ مزید برآں حضرت رسول اللہ کا انتقال ہو چکا اور یہ ذریعۂ ہدایت ہم سے منقطع ہو گیا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو احکام کلام مجید اور احادیث میں صاف طریقہ سے نہ پائے جائیں وہ اس قابل ہونے چاہئیں کہ کلام مجید اور احادیث نبوی سے مستنبط ہو سکیں اور چونکہ علما ہی میں ایسے استخراج اور استنباط کا ملکہ ہو سکتا ہے اس لئے کسی مسئلہ کے متعلق ان کی متفقہ آراء جائز سند قرار پا سکتی ہیں اور ان کا غلطی سے خالی ہونا بھی لازمی ہے

[۱] مختصر جلد ۲ صفحہ ۲۹

کیونکہ از روئے اسلام صداقت ایک ہی ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ ضلالت ہے[عا]

اقسام اجماع بلحاظ اعتبار کے اجماع کئی قسم کا ہے۔ اجماع قطعی جو یقین کامل کا مستلزم ہے پس جو شخص ایسے حکم کا منکر ہو جو اس قسم کے اجماع پر مبنی ہو اس پر کفر کا الزام عائد ہوتا ہے اس قسم کا اجماع اسی وقت کہا جائے گا جبکہ وہ احکام ۱۱۸
شرعی کے بالکل مطابق منعقد ہوا ہو اور قطعی شہادت سے ثابت ہو اس کے بعد دوسرے قسم کے اجماع ہیں۔ جو ان احکام کو جو ان پر مبنی ہیں واجب التعمیل تو بنا دیتی ہیں لیکن ان سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا یہ وہ اجماع ہیں جو احکام شرعی کی کامل پابندی کے ساتھ منعقد نہیں ہوئے یا ان کے متعلق معروف اور مشہور شہادت موجود نہیں ہے۔ علاوہ اس کے صحابہ کے اجماع کو دوسرے مجتہدین کے اجماع پر بعض لحاظ سے ترجیح ہے۔

اہل سنت و جماعت کے مسلمہ مذہب کے مطابق صرف مجتہدین اسلام کو اجماع میں دخل ہے۔ غیر مسلم ایسے فقہی جلسوں میں شریک نہیں ہو سکتے نصوص سے ایسا حق صرف اہل اسلام کو دیا جانا ثابت ہوتا ہے چونکہ غیر مسلم خود شارع کو نہ تسلیم کرنے کی ضلالت میں مبتلا ہیں اس لئے یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ شرع اور مذہب کے معاملات میں صحت کو دریافت کر لینے میں کامیاب ہو سکیں گے نابالغ اور مجنوں اپنے غیر مکمل یا ناقص عقول کی بنا پر اس میں شریک نہیں ہو سکتے۔

یہ اختیار صرف مجتہدین یا ایسے لوگوں تک جو فقہ میں دستگاہ رکھتے ہیں محدود ہے جن لوگوں کو فقہ میں اس قدر دستگاہ نہیں کہ وہ بطور خود اجتہاد کر سکیں وہ ایسے اجماع کی شرکت سے جس پر صحیح طور سے اجماع کا اطلاق ہو سکتا ہے ممنوع ہیں۔ یعنی جب کہ ایسے اجماع کا مقصد ان مسائل کو طے کرنا ہو جس میں رائے کو کام میں لانے اور قیاس سے استنباط کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہو[عا۲] صرف چند خاص معاملات متعلقہ

عا توضیح برحاشیۂ تلویح صفحہ ۵۱۰ و کشف الاسرار و بیضاوی جلد سوم صفحات ۷-۲۲۶
عا۲ تلویح صفحہ ۴۹۸ مختصر جلد دوم صفحات ۲۹ و ۳۳ جمع الجوامع جلد چہارم صفحات ۹-۲۰۸

ارکان اسلام یعنی فرائض متعلقۂ صلوٰۃ پنج وقتہ زکوٰۃ روزۂ رمضان اور حج ایسے ہیں جن کے احکام میں تمام اہل اسلام کا اجماع ہے۔[ع۱] اس بحث سے قطع نظر کرکے عوام کو لازم ہے کہ شرع میں جو اجتہاد علما کریں اس کے وہ لوگ پابند رہیں کیونکہ جیسا اوپر بیان ہو چکا خدا کا یہ حکم ہے کہ "اللہ اور اس کے رسول اور ان لوگوں کی جو تم میں سے اولی الامر ہوں اطاعت کرو"۔ ۱۱۹ کہا جاتا ہے کہ "اولی الامر" سے مراد علماء ہیں کیونکہ اس موقع پر اس کے معنی حاکم یا سردار کے نہیں ہو سکتے اس لئے کہ خود ان کو یہ حکم ہے کہ وہ شریعت کے معاملات میں علما کی رائے اور مشورہ لیں جیسا کہ اس آیۃ میں صاف طور سے ارشاد ہوا ہے اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے پوچھو جو جانتے ہیں (فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون) اہل سنت وجماعت کے چاروں مذاہب کا اس پر اتفاق ہے۔ مگر ابوبکر بلقانی ایسے وضع قوانین کے اجماع سے بجز بچوں۔ مجنونوں اور غیر مسلموں کے اور کسی کو خارج نہیں کرتے۔

بعض فقہا کی رائے کے مطابق اجماع میں عامہ مسلمین کی شرکت ضرور ہے

امام غزالی اہل سنت وجماعت کی رائے کی تائید میں لکھتے ہیں کہ اگر تمام افراد اہل اسلام کا اتفاق ضروری قرار دیا جائے تو اجماع محال ہو جاتا ہے۔[ع۲]

مجتہد کے لئے کن اوصاف کی ضرورت ہے

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد میں کن اوصاف کا پایا جانا ضرور ہے کہ وہ فقہی اجماع میں شریک ہونے کا مستحق سمجھا جا سکے فخر الاسلام عام طور سے یہ قاعدہ مقرر کرتے ہیں کہ اس کو فقہ کی دو شاخوں یعنی اصول اور فروع دونوں سے پوری طرح سے واقف ہونا چاہئے۔ بعضوں کے نزدیک اس کا اصولی یا عملی فقہ سے واقف ہونا کافی ہے فقہ کے لئے قرآن کا علم ہونا لازم ہے نہ صرف یہ کہ وہ اس کو پڑھ سکتا ہو بلکہ اس کو سمجھتا اور اس کے معنی بیان کر سکتا ہو اس کو احادیث نبوی سے واقفیت ہو اور صحیح کو غیر صحیح اور متواتر اور مشہور کو احاد سے تمیز کر سکتا ہو اور ہر قسم کی

ع۱ کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۴۴ یہ ابوبکر بلقینی کی رائے ہے جس سے جصاص اور فخر الاسلام نے اتفاق کیا ہے اور اسی کا اتباع ابن ہمام نے کیا ہے

ع۲ تقریر جلد سوم صفحہ ۸۲ و مختصر جلد دوم صفحہ ۳۲

احادیث کی اسناد جانتا ہو اور اس کو قیاس سے استنباط کرنے کے اصول اور قواعد معلوم ہوں[1] صرف یہ امر کہ کوئی شخص قران یا حدیث کی تفسیر پر قادر ہے اس کو اجماع میں شریک ہونے کا مستحق نہیں قرار دیتا مجتہد کے اوصاف کا مسئلہ ایک اہم مسئلہ ہے اور اس سے ہم آیندہ زیادہ تر تفصیل سے بحث کریں گے یہاں جو امر قابل بیان ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس معاملہ کا تصفیہ عام رائے سے ہوتا ہے نہ کہ حکومت کے کسی مخصوص حکم سے ۔ ۱۲۰

بدعت کس حد تک مانع شرکت اجماع ہے

صدر الشریعت اور دوسرے حنفی فقہا کی رائے میں اجماع جماعتہائے حقہ تک محدود ہے اس طور سے ان کے نزدیک عام طور سے اہل بدعت کو اجماع میں کوئی دخل نہیں برخلاف اس کے بعض ممتاز فقہائے حنفی صرف ایسے اہل بدعہ کو شرکت اجماع سے ممنوع قرار دیتے ہیں جن کی بدعہ حد کفر تک پہنچی ہے یا وہ ان بدعات کی تعلیم اور اشاعت میں کوشاں ہوتے ہیں۔ شافعی اور مالکی صرف ان بدعتیوں کو خارج کرتے ہیں جن کے عقائد حد کفر تک پہنچتے ہیں[2]

جماعتہائے حقہ

جماعتہائے حقہ اہل سنت جماعت یعنی متبعین مذہب حدیث وسواد اعظم کے نام سے موسوم کیجاتی ہیں۔ اور وہ چاروں مذہب والے جن کی فقہ سے ہم بحث کر رہے ہیں اس خطاب کے اپنے آپ کو مستحق تصور کرتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو "امۃ المتابعہ" کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں اور "امۃ الدعوۃ یا صاحب البدعۃ" جماعتوں سے الگ سمجھتے ہیں جو لوگ آخر الذکر جماعتوں کو اجماع کے حق سے محروم کرتے ہیں وہ ان آیات سے استناد کرتے ہیں جن میں مسلمانوں پر جماعت کا قائم رکھنا فرض قرار دیا گیا ہے اور اس سے تفرق اور علیحدگی کو موجب سزائے آخرت جتایا گیا ہے۔ ایسے اہل بدعہ کو جن کے عقائد کفر تک پہنچتے ہیں اجماع سے علیحدہ رکھنے کے وہی اسباب ہیں جو غیر مسلموں کی علیحدگی کے ہیں۔ جو اہل بدعہ دوسرے لوگوں کو اپنے عقائد کی دعوت

---

[1] تلویح صفحہ ۶۳۹

[2] تقریر جلد سوم صفحہ ۹۶ مختصر جلد دوم صفحہ ۳۳ جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۲۸۹

دیتے اور اہل اسلام کی کثیر جماعت سے ان کو علیحدہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں خود ان کے اس عمل سے انکی جنبہ داری کا اظہار ہوتا ہے اور یہی وجہ ان کو شرکت اجماع کے ناقابل قرار دینے کے لئے کافی ہے کیونکہ جنبہ داری کے ساتھ صداقت کی دریافت اور اس تک پہنچنا محال ہے[عہ ۱] پھر اہل اسلام کی جماعت کثیر یا یوں کہو کہ ان کے علما ہی ایسے ہو سکتے ہیں جو غلطی نہیں کر سکتے کیونکہ خدا کا ارشاد ہے کہ اس نے ان کو امت وسطیٰ ٹھہرایا ہے تاکہ وہ دوسروں کے متعلق سچے گواہ بن سکیں امت وسطیٰ یا متبعان طریق معتدل کے یہ معنی ہیں کہ ان میں وہ تمام اخلاق حسنہ موجود ہیں جو اعتدال میں خصوصیت
کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جب وہ سچے گواہ کے لقب سے یاد کئے ۱۲۱
گئے ہیں تو ان میں عدالت بھی ہوگی جو کہ گواہ کی ایک لازمی شرط ہے۔ ایک دوسری صریح آیہ میں اس کی سند بھی موجود ہے کہ اہل اسلام جو بحیثیت مجموعی کرتے ہیں وہ صحیح سمجھا جاتا ہے اور وہ دوسروں کو غلطی کرنے سے مانع ہوتے ہیں۔

مختلف قسم کی بدعات کی مثالیں

خارجی جو حضرت علی کی خلافت کے منکر ہیں اور جن کے عقیدہ کے مطابق گناہ صغیرہ کا کرنے والا بھی کافر ہو جاتا ہے اور وہ اہل تشیع جو حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان کی خلافت کو تسلیم نہیں کرتے اہل بدعہ میں شمار ہوتے ہیں ان کے عقائد سے ان کی جنبہ داری کا اظہار ہوتا ہے۔ ان اہل بدعہ میں جو بربنائے اپنے ملحدانہ عقائد کے اجماع سے خارج کئے گئے ہیں وہ لوگ شامل کئے جا سکتے ہیں جو خدا کی نسبت یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کا علم صرف عالم مخلوق کی حد تک محدود ہے اس سے آگے نہیں بڑھتا یا وہ شیعہ جو اس کے قائل ہیں کہ خدا نے پیغمبری کے لئے حضرت علی کو منتخب فرمایا تھا مگر حضرت جبرئیل کی غلطی سے حضرت محمد صلعم اس عالی رتبہ پر پہنچ گئے اہل بدعہ کے اس گروہ میں جو اجماع میں شرکت کے ناقابل ہے وہ لوگ بھی شریک ہیں جن کے عقائد اور طرز عمل سے نہ صرف جنبہ داری بلکہ ان کی قساوت قلبی کا بھی اظہار ہوتا ہو مثلاً شیعوں کی وہ جماعت جو اصحاب رسول اللہ

عہ ۱ تلویح صفحہ ۵۰۶

مثلاً حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان کی سب و شتم کرتے اور ان کے بدنام کرنے کے لئے قصے تصنیف کرتے رہتے ہیں۔ بعض فقہا مثلاً فخر الاسلام وغیرہ ان تمام اہل بدعہ کو جو اپنے عقائد کی اشاعت کرتے اور دوسروں کو اپنے عقائد منوانا چاہتے ہیں اجماع سے خارج کرتے ہیں بقیہ کو وہ صرف ایسے مسائل میں شرکت کے ناقابل تصور کرتے ہیں جو ان کی بدعہ کے دائرہ میں آتے ہیں[1]۔ امام سرخسی کی رائے میں صرف وہی بدعت مانع شرکت ہے جو علانیہ ہو اگر وہ لوگ اپنے ملحدانہ عقاید کا اظہار نہیں کرتے تو وہ شریک ہو سکتے ہیں لیکن اگر ان کی کوئی رائے کسی صریح نص
کے مخالف پائی جائے گی تو اس پر مطلق لحاظ نہ ہوگا[2]۔ ۱۲۲

کیا فسق شرکت اجماع کے ناقابل کر دیتا ہے

حنفیوں کے مسلمہ فتوی کے مطابق فاسق ایسے شورے کے مجمع میں شریک نہیں کیا جاسکتا ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسے شخص کی رائے جو اپنے عقائد پر عمل نہیں کرتا قابل اعتبار نہیں سمجھی جاسکتی[3] علاوہ اس کے وہ نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے مگر امام سرخسی سے ممتاز حنفی فقیہ کی یہ رائے ہے کہ جب تک کوئی شخص علانیہ اور فاجرانہ طور سے شرع کی خلاف ورزی نہ کرے وہ خارج نہیں ہو سکتا۔ شافعیوں کی متفقہ اور غالباً مالکیوں کی بھی یہی رائے ہے کہ محض احکام شرع کی خلاف ورزی اخراج کے لئے کافی نہیں ہے[4]۔

اجماع کسی خاص زمانہ یا کسی خاص ملک کے فقہا کے ساتھ مخصوص نہیں ہے

اہل سنت وجماعت کے چاروں مذاہب کی مسلمہ رائے کے مطابق اجماع کسی خاص زمانہ یا ملک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے[5]۔ مالکی اصحاب رسول اللہ اور ان تابعین کے

---

۱ تقریر جلد سوم صفحہ ۹۶

۲ کشف الاسرار جلد سوم صفحات ۲۳۸-۹

۳ کشف الاسرار و بیضاوی صفحہ ۲۳۷-۸

۴ جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۲۵۰ مختصر جلد دوم صفحہ ۳۳ تقریر جلد سوم صفحہ ۹۵

۵ مختصر جلد دوم صفحہ ۳۵ جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۲۹۱ تقریر جلد سوم

اجماع کی صحت کو جو مدینہ میں رہتے تھے بلالحاظ دوسروں کی رائے کے تسلیم کرتے ہیں[عله]
امام حنبل کی ایک بابت یہ بیان کیجاتی ہے جس سے بعض دوسرے فقہا نے بھی اتفاق کیا
ہے کہ اجماع صرف اصحاب رسول اللہ تک محدود ہے۔

فقہائے مدینہ کی رائے

امام مالک کا قول ہے کہ علم دین اگرچہ مدینہ تک محدود نہ تھا تاہم
اس کا سب سے بڑا مرکز وہی تھا جس سے ان کا مقصد اصحاب
اور تابعین کے زمانہ سے معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ وہ عظمت
اور توقیر معلوم ہوتی ہے جو اس مقدس شہر کی کی جاتی ہے جہاں رسول اللہ نے پناہ لی
اور اپنی تبلیغ کے کام کا بڑا حصہ انجام دیا اس کے خلاف یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن اور حدیث
اور فقہ کے جاننے والے کچھ خود رسول اللہ کے زمانہ حیات میں اور کچھ اس کے بعد عرب کے
مختلف حصوں میں متفرق ہو گئے اور نیز یہ کہ تقدس کے لحاظ سے کچھ مدینہ سے کم نہیں
ہے[عله۲] امام مالک کی رائے کی تائید میں یہ دو حدیثیں بھی پیش کیجاتی ہیں۔ تنفی المدینة
خبثها کما ینفی الکیر خبث الحدید یعنے مدینہ اپنا میل اسطرح دور کرتا ہے جسطرح بھٹی لوہے کا میل دور کرتی ہے
وان الایمان لیارز الی المدینة کما تارز الحیة الی جحرها۔ یعنی اسلام کو
مدینہ سے وہی تعلق ہے جو سانپ کو اپنی بانبی سے ہوتا ہے۔ دوسرے فقہا سمجھتے ہیں کہ ۱۲۴
ان حدیثوں سے صرف مدینہ کے تقدس کا اظہار مقصود ہے۔ ابن بکیر اور ابو یعقوب الرازی
کے بیان کے مطابق امام مالک کی یہ رائے تھی کہ اجماع اہل مدینہ تک محدود تھا
لیکن یہ مالکیوں کی مسلمہ رائے نہیں ہے۔

اصحاب رسول اللہ کی رائے

ان فقہا کی جو اجماع کو اصحاب رسول اللہ تک محدود رکھتے
ہیں یہ حجت ہے کہ اکثر وہ نصوص جن سے اس معاملہ میں
استشہاد کیا جاتا ہے مثلاً یہ کہ کنتم خیر امة و لا تجتمع
امتی علی الضلالة یعنی تم خیر امت ہو یا میری امت غلطی پر کبھی اتفاق نہ کرے گی
یا اور مثل اس کے وہ سب صرف اصحاب رسول کے متعلق ہیں۔ لیکن فقہا کا کثیر گروہ

عله مختصر جلد دوم صفحہ ۳۵

عله۲ مختصر جلد دوم صفحہ ۲۹ و ۳۵ تقریر جلد سوم صفحہ ۱۰۰

اس طرف گیا ہے کہ الفاظ عام ہیں اور ان کے معنی کے محدود اور مخصوص کرنے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ امام حنبل نے جو اجماع کو اصحاب رسول تک محدود رکھا اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اس بنا پر تھا کہ دوسرے زمانہ میں عملی دشواریوں کی وجہ سے اجماع کا انعقاد ہی نہیں ہو سکتا تھا[1]

اس میں کچھ کلام نہیں ہو سکتا کہ صرف اصحاب رسول اللہ کا اجماع زیادہ تر وقعت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے بلکہ اس قسم کے اکثر مسائل کا سلسلہ انھیں کے زمانہ تک پہنچتا ہے داؤد الظاہری کے متبعین بھی جو لفظی تعبیر کرتے ہیں اس مسئلہ میں یہی محدود رائے رکھتے ہیں۔

رسول اللہ کے اہل بیت کی رائے

شیعہ خصوصاً امامیہ اور زیدیہ صرف اہل بیت کے اجماع کو تسلیم کرتے ہیں وہ اپنے عقیدہ کی تائید میں کلام مجید کی اس آیت اور اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا و انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللہ وعترتی۔ یعنی اے اہل بیت اللہ چاہتا ہے کہ تم سے گندگی کو دور کر دے اور میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جاتا ہوں ایک کتاب اللہ اور دوسری اپنی عترت اہل سنت و جماعت کے نزدیک آیت میں جو الفاظ اہل بیت کے واقع ہوئے ہیں اس سے آل رسول اللہ نہیں بلکہ رسول اللہ کی ازواج مطہرات مراد ہیں علاوہ اس کے اس سے اس سے زیادہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ لوگ کفر کی ناپاکی سے پاک کر دئے گئے ہیں حدیث مذکورہ کے متعلق ان کی یہ بحث ہے کہ اس کا ثبوت شخص واحد کی شہادت پر منحصر ہے اور وہ ایسے قطعی اور مسلم مسئلہ کی تائید میں جیسا کہ اجماع ہے کچھ کارآمد نہیں ہو سکتی۔ مزید برآں حدیث میں ہدایت اور رہبری کا صرف ایک ہی ذریعہ یعنے اہل بیت ہی نہیں بتایا گیا ہے بلکہ قرآن کا بھی حوالہ دیا گیا ہے

اول چار خلفاء کی رائے

بعض فقہا حنفی مثلاً معتضد باللہ کے عہد میں قاضی ابو خازم کی یہ رائے تھی کہ کسی مسئلہ پر اول چاروں خلفاء کا اتفاق اجماع کا اثر رکھتا ہے اور ایک روایت کے مطابق امام حنبل کی بھی یہی رائے تھی[2] بعض فقہا اس حد تک گئے ہیں کہ

[1] کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۴۰۔
[2] تقریر جلد سوم صفحہ ۹۸

وہ اجماع کے لئے صرف اول دو خلفا کا اتفاق کافی تصور کرتے ہیں [۱]

انعقاد اجماع کے شرائط

اب ہم کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ اجماع کن شرائط کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ مفتی بہ اور مسلمہ رائے تو یہ ہے کہ جس مسئلہ کا تصفیہ کیا جائے اس پر اس عہد کے تمام فقہا متفق الرائے ہوں اور یہی اجماع۔ اجماع قطعی کا اثر رکھے گا۔ لیکن اگر علماء کی وہ کثیر جماعت جو کسی فیصلہ پر متفق ہے یہ تسلیم کرتی ہے کہ ان کی رائے سے اختلاف کرنے والے لوگ ایسے ہیں کہ ان میں فقہا کے اوصاف اور شرائط نہیں پائے جاتے تو ایسا اختلاف اجماع کی قطعیت کا مانع نہ ہوگا۔ بعض فقہا اس سے بھی بڑھ جاتے ہیں ان کے نزدیک فقہا کی جماعت کثیر کا فیصلہ قطعی اجماع ہے خواہ فقہا کی کثیر جماعت کو اختلاف کرنے والے قلیل جماعت کے فقہا کے اوصاف کی نسبت کوئی اعتراض بھی نہ ہو۔ ابن جریر۔ ابو بکر الرازی اور بعض معتزلہ مثلاً ابو الحسن خیاط کعبی کے استاد وغیرہ اسی رائے کی موید ہیں۔ حنفی شافعی اور مالکیوں کی یہ رائے ہے کہ اگر اختلاف کرنے والوں کی تعداد زیادہ نہیں ہے تو جماعت کثیر کا فیصلہ جائز اور واجب العمل ہوگا اگرچہ وہ اس معنی میں قطعی نہ ہوگا کہ اس کا انکار کرنے والا کافر ہو جائے [۲]،

کس حد تک اتفاق آرا ضروری شرط ہے

اجماع قطعی میں اتفاق آرا کا ہونا جس وجہ سے ضروری سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ہر فقیہ کے لئے منفرداً غلطی کا امکان ہے اور بروئے حدیث مذکورۂ بالا صرف جماعت مجموعتہً غلطی سے بری ثابت ہوتی ہے۔ جو فقہا جماعت کثیر کی رائے کو قطعی اجماع کے
۱۲۵ لئے کافی تصور کرتے ہیں وہ حدیث زیر بحث کے معنی جماعت کثیر اور غالب کے سمجھتے ہیں نہ کہ جملہ بلا فرو گذاشت کسی فرد کے۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اگر ایسا نہ سمجھا جائے تو یہ مسئلہ ناممکن العمل ہو جاتا ہے اس حجت کے خلاف ابو اسحاق اسفرائنی کہتے ہیں کہ وہ بیس ہزار مسائل ایسے جانتے ہیں جو اتفاق آرا پر مبنی ہیں۔ ابن ہمام اس سے بڑھکر کہتے

[۱] مختصر جلد دوم صفحہ ۳۶

[۲] کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۴۲ مختصر جلد دوم صفحہ ۳۵ جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۲۹۱ و تقریر جلد سوم صفحہ ۹۳

ہیں کہ ایسے مسائل کی تعداد ایک لاکھ ہے[1] یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ مختلف ممالک کے اسلامی فقہا کا اس زمانے میں کسی مسئلہ پر متفق ہونا وقت سے خالی نہیں لیکن ساتھ ہی اس کے کہا جاتا ہے کہ وہ ناممکن بھی نہیں ہے برخلاف اس کے اصفہانی لکھتے ہیں کہ بجز ان اجماعوں کے جو کتابوں میں درج ہیں اور جو بظاہر اصحاب رسول اللہ اور تابعین کے زمانہ میں ہوئے اور کسی اجماع کا کہیں سے پتہ نہیں چلتا[2] ایسی حالت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ اس زمانہ میں اجماع قطعی کا منعقد ہونا دشوار ہے لیکن اس بنا پر اس مسئلہ کے عملی سودمندی میں کوئی خلل نہیں پڑ سکتا جب کہ ایک مرتبہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جو رائے بہ غلبۂ آرا قائم ہو وہ قابل پابندی ہے۔

اجماع کس حالت میں کامل ہوتا ہے

حنفی۔ مالکی اور اکثر شافعیہ کے نزدیک جب اس زمانہ کے فقہا جس میں کوئی مسئلہ پیش ہو کافی طور سے غور اور فکر کرنے کے بعد متفق الرائے ہو جائیں تو اجماع کامل ہو جاتا ہے۔ مگر امام حنبل کی ایک روایت اور بعض فقہا شافعیہ کی رائے کے مطابق اجماع کی تکمیل کے لئے اس وقت تک توقف کرنا ضرور ہے جب تک ان فقہا کا زمانہ جو اس اجماع میں شریک تھے ختم نہ ہو جائے دوسرے الفاظ میں جب تک وہ لوگ بغیر اس رائے سے رجوع کرنے یا اس کو تبدیل کرنے کے فوت نہ ہو جائیں دوسری روایت امام حنبل کی رائے کے متعلق یہ ہے کہ وہ ایسا توقف اجماع کے لئے اسی حالت میں ضروری سمجھتے تھے جب کہ وہ قیاسی استنباط ہو نہ ایسی حالت میں کہ وہ نصوص قرآنی یا حدیث پر مبنی ہو[3] معتزلہ۔ اشہری اور ابن فاروق اور سلیم الرازی بھی اتفاق کرنے والے فقہا کے زمانہ کے اختتام کو ایک ضروری شرط قرار دیتے ہیں۔ امام الحرمین کی ان لوگوں کے برخلاف یہ رائے ہے کہ ایسا اجماع جس سے یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے فوراً موثر ہے البتہ اگر وہ صرف قیاس غالب پیدا کرتا ہے تو دوسری صورت ہے۔ ۱۲۶

[1] تقریر جلد سوم صفحہ ۸۲

[2] تقریر جلد سوم صفحہ ۸۳

[3] تقریر جلد سوم صفحہ ۸۶ و مختصر جلد دوم صفحہ ۳۸

[4] جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۲۹۴

کچھ فقہا ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک کوئی مسئلہ اجماع سے طے شدہ اس وقت تک نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ ان فقہا کا زمانہ جو اس میں شریک تھے بغیر ان لوگوں کی رائے مذکور سے رجوع کرنے یا اس کو تبدیل کرنے کے نہ گزر گیا ہو اور اس زمانہ میں کوئی ایسا فقیہ نہ پیدا ہوا جس نے بعدہ اس کے خلاف اپنی رائے کا اظہار کیا ہو۔ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو کوئی اجماع قائم ہی نہیں ہو سکتا[1] اجماع کے فوراً موثر ہونے کی تائید میں جو دلیل پیش کیجاتی ہے وہ یہ ہے کہ جوں ہی ایک متفقہ فیصلہ کا اعلان کیا جاتا ہے وہ تمام اہل اسلام پر بشمول ان مجتہدین کے جو اس فیصلہ میں شریک تھے واجب العمل ہو جاتا ہے اور اس بنا پر کسی کو یہ حق نہیں کہ اس سے اختلاف کا اظہار کرے اس کے خلاف یہ حجت کیجاتی ہے کہ اگر اجماع قطعی کے لئے اتفاق آرا لازمی ہے تو اس اجماع کے قیام کے لئے بھی اس اتفاق آرا کا بحال خود قایم رہنا ضرور ہے اس لئے جب تک وہ کل علما جو اس اجماع میں شریک تھے انتقال نہ کر جائیں ان کی رائے کے بدل جانے کا امکان اور معاملہ میں اشتباہ کی گنجایش باقی رہتی ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان احادیث کے الفاظ سے جو اس دلیل شرعی کے ماخذ ہیں ایسی کسی شرط کا پتہ نہیں چلتا اور چونکہ علماء کو اس مسئلہ پر غور اور فکر کرنے کے لئے کافی وقت ہوتا ہے اس لئے اس بات کا اندیشہ باقی نہیں رہتا کہ انھوں نے بلا غور و فکر کے عجلت میں کوئی رائے قایم کی ہوگی مسئلہ متذکرۂ بالا کے متعلق دو نظیریں پیش کیجاتی ہیں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانۂ خلافت میں جو مال غنیمت آتا تھا وہ سب مسلمانوں میں بلا لحاظ علم و فضل اور بلا لحاظ سبقت قبول اسلام کے مساوی طور سے تقسیم کر دیا جاتا تھا اصحاب رسول اللہ صلعم میں سے کسی شخص نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے فضلا اور سابقین اسلام کو بہ نسبت دوسرے لوگوں کے زیادہ تر دینا شروع کیا اس پر بھی کوئی معترض نہیں ہوا نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں اہل علم نے ان کی رائے کو بلا اختلاف کے تسلیم کر لیا تھا تاہم اس پر اجماع کا اطلاق نہیں کیا جاتا تھا کہ وہ آپ کے جانشین

[1] جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۹۵ و کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۴۳

کے لئے قابل اتباع ہوتا۔ دوسری نظیر یہ تھی کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ام الولد (وہ لونڈی جس سے آقا کی اولاد ہو) کی فروخت کی اجازت دیدی تھی جس پر مجتہدین میں سے کسی نے اعتراض نہیں کیا جب حضرت علیؓ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے اس بیع کو موقوف فرمادیا اور صحابہ میں سے کسی نے علانیہ طور سے اس سے اختلاف نہیں کیا پہلی صورت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تقسیم مال غنیمت کے معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ سے اختلاف کیا تھا اور اسی طرح ام الولد کی بیع کے متعلق حضرت علیؓ کو حضرت عمرؓ کی رائے سے اختلاف تھا۔ پس ان دونوں معاملات میں پہلے سے کوئی اجماع نہ تھا[۱]

جب ایک مرتبہ کسی مسئلہ کا بہ اتفاق آرا فیصلہ ہو جائے تو منفرداً کسی فقیہ کو یہ حق نہیں ہے کہ اس پر دوبارہ بحث شروع کرے

اہل سنت وجماعت کی مسلمہ عام رائے کے مطابق جب کوئی مسئلہ بہ اتفاق آرا ایک مرتبہ طے ہو جائے تو اسی زمانہ یا زمانۂ مابعد کے کسی فقیہ کو منفرداً یہ حق نہیں ہے کہ اس کی نسبت کوئی دوسری رائے قایم کرے باستثنائے اس حالت کے کہ اجماع سے قبل بعض فقہا کی رائے اس میں مختلف رہی ہو یا شرکائے اجماع میں سے ایک جماعت فقہا نے بعدہ اپنی رائے تبدیل کردی ہو[۲] مثلاً اگر اصحاب رسول اللہ صلعم نے بہ اتفاق ایک قاعدہ مقرر فرمایا پس ان میں سے بعض بشمول تابعین کے دوسری رائے نہیں قائم فرماسکتے جب تک معاملہ ایسا نہ ہو کہ اجماع سے قبل اس بارہ میں بعض اصحاب رسول اللہ صلعم نے اس سے مختلف رائے کا اظہار فرمایا ہو[۳]

ایک اجماع مابعد کے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے

ایک عہد کا اجماع اسی عہد کے دوسرے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے ایسی حالت میں پہلا فتویٰ منسوخ العمل ہو جائے گا۔ اسی طرح ایک عہد کا اجماع دوسرے عہد کے اجماع سے منسوخ

---

[۱] کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۴۴

[۲] توضیح برحاشیہ تلویح صفحہ ۵۱۵ جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۳۱۲

[۳] تلویح صفحہ ۵۱۵

ہو جائے گا۔[1] مگر اس سے اصحاب رسول اللہ صلعم کا اجماع مستثنیٰ ہے جو بعد کے کسی اجماع سے منسوخ نہیں ہو سکتا۔ ۱۲۸

اس موقع پر یہ امر ذہن نشین رہنا چاہیئے کہ حضرت رسالت پناہ کے زمانہ حیات میں اہل علم کی کوئی جماعت بہ اتفاق آرا کوئی قاعدہ وضع کرنے کی مجاز نہ تھی کیونکہ احکام الٰہی کی تبلیغ کا آپ ہی ایک ذریعہ تھے[2]۔ شافعیوں کے نزدیک ایسے مسائل کا جس میں اصحاب رسول اللہ صلعم مختلف الرائے تھے اجماع سے فیصلہ نہیں ہو سکتا اور یہی رائے حنبلیوں کی بھی بیان کیجاتی ہے۔ مگر حنفی اس کے قائل ہیں کہ اصحاب کا کسی مسئلہ میں مختلف الآرا ہونا جائز اجماع کے انعقاد کا مانع نہیں ہے۔ یہ مذہب امام محمد کی رائے کے مطابق ہے اگرچہ خود امام ابو حنیفہ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اس کے خلاف تھے[3]۔ مالکی اس معاملہ میں امام محمد کی رائے سے متفق ہیں اگرچہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسی صورتیں شاذ ہیں[4]۔ سرخسی کا بیان ہے کہ تمام مشایخ فقہائے حنفی اس امر پر متفق ہیں کہ کسی مسئلہ میں اصحاب رسول اللہ صلعم کا مختلف الرائے نہ ہونا اس مسئلہ میں جائز اجماع کے لئے لازمی شرط نہیں ہے۔ برخلاف اس کے محصول میں بتایا گیا ہے کہ حنفی عام طور سے شافعیوں کے ساتھ متفق الرائے ہیں کہ اجماع کے لئے اصحاب رسول اللہ صلعم کا عدم اختلاف ایک لازمی شرط ہے[5]۔ امام شافعی کی اس رائے کی تائید میں یہ بحث کی جاتی ہے کہ اگر ایسے معاملہ میں جس میں بعض اصحاب رسول اللہ صلعم مختلف الرائے تھے اجماع صحیح تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ اصحاب غلطی پر تھے کیونکہ جو قاعدہ اجماع سے طے ہوتا ہے وہ قطعی طور سے صحیح سمجھا جاتا ہے اور جو شخص اس سے اختلاف کرتا ہے وہ اپنے آپ کو کفر کا مستوجب قرار دیتا ہے۔ اور ایسا شبہ

---

[1] کشف الاسرار صفحہ ۲۶۲

[2] تقریر جلد سوم صفحہ ۱۰۱

[3] تلویح صفحہ ۵۰۷

[4] مختصر جلد دوم صفحہ ۳۷

[5] تقریر جلد سوم صفحات ۸۸-۸۹

اصحاب رسول اللہ صلعم کی نسبت کیا جانا ہرگز جائز نہیں ہوسکتا حنفیوں کا جواب یہ ہے کہ ہر مجتہد سے غلطی کا امکان ہے اور اصحاب رسول اللہ صلعم بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں البتہ یہ ضرور ہے کہ ایسی حالت میں قطعی اجماع نہ ہوگا اور اس لئے اس سے انکار کرنے والے پر کفر کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔

جب کسی مسئلہ کے متعلق علماء عہد صرف دو رائیں دیں تو تیسری رائے ممنوع ہے

129 اگر کسی مسئلہ کے متعلق ایک زمانہ کے کچھ فقہا ایک رائے رکھتے ہوں اور کچھ دوسری ایسی حالت میں اس کا اثر مثل اجماع کے ہوگا کیونکہ اس سے تیسری رائے کے قایم کئے جانے کا انسداد ہوجائے گا بعض فقہاء حنفیہ نے اس قاعدہ کو اصحاب رسول اللہ کے اجماع تک محدود رکھا ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس فرق کے قایم کرنے کی بظاہر کوئی کافی وجہ نہیں نظر آتی۔ مالکی۔ شافعی اور بعض حنبلیوں کے نزدیک یہ قاعدہ اس صورت میں متعلق ہونا چاہئے جب کہ تیسری رائے اس مشترک اصول سے مختلف ہو جس پر وہ دو رائیں مبنی ہیں۔ مگر فخر الاسلام اور صدر شریعت اس شرط کے مؤید نہیں ہیں عـه۱ اس قاعدہ کے سمجھنے میں مفصلہ ذیل تمثیل کار آمد ہوگی۔ ایسی بیوہ کی عدت جو شوہر کے انتقال کے وقت حاملہ ہو بعض فقہا کی یہ رائے ہے کہ دونوں مدتوں یعنے وضع حمل یا چار ماہ دس دن میں جو زیادہ مدت ہو وہ قرار دی جانی چاہئے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایسی صورت میں عدت کا زمانہ وضع حمل کے ساتھ ختم ہوجاتا ہے تیسری رائے کہ عدت کا زمانہ چار مہینے دس دن کے گزر جانے کے بعد ختم ہوجاتا ہے خواہ وضع حمل ہو یا نہو ناقابل قبول ہے اس بناء پر کہ وہ اجماع کے خلاف ہے عـه۲ دوسری تمثیل اس صورت سے ملتی ہے کہ ایک شخص دادا اور بھائیوں کو چھوڑ کر فوت ہوجائے بعض فقہا کے نزدیک کل متروکہ دادا کو ملے گا اور بھائی محروم رہیں گے دوسرے فقہا کی یہ رائے ہے کہ متروکہ دادا اور بھائیوں میں تقسیم ہوگا۔ اس لئے یہ تیسری رائے ہے کہ

عـه۱ توضیح برحاشیہ تلویح جلد سوم صفحات ۵۰۰-۲ و کشف الاسرار جلد سوم صفحات ۲۳۴-۵ و تلویح صفحہ ۵۰۱ و مختصر جلد دوم صفحہ ۳۹ جامع الجوامع جلد سوم صفحات ۲۹۶-۸۔

عـه۲ توضیح صفحہ ۲۸۵۔

دادا کو کچھ نہ ملے گا ناقابل قبول قرار پانی چاہیئے کیونکہ وہ اجماع معنوی کے خلاف ہے۔[۵۱]
ان دونوں صورتوں میں تیسری رائے کی نسبت یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ دونوں صورتوں کی مشترکہ اصول سے مطابقت نہیں رکھتی آئندہ کی دو مثالوں میں تیسری رائے اس وجہ سے ناقابل قبول ہے کہ فقہا کی صرف دو ہی رائیں قائم ہوئی تھیں۔ ایک عورت اپنے شوہر اور اپنے والدین کو بطور ورثاء کے چھوڑ کر مرجاتی ہے یا ایک مرد اپنی زوجہ اور والدین کو چھوڑ کر مرجاتا ہے بعض فقہا کے نزدیک دونوں صورتوں میں ماں کو جملہ متروکہ کا ایک ثلث ملیگا دوسروں کے نزدیک شوہر یا زوجہ کو دینے کے بعد جو کچھ باقی رہے گا اس کا ایک ثلث ملیگا[۵۲] ابن سیرین[۵۳] نے تیسرا طریقہ اختیار کیا یعنے یہ کہ پہلی صورت میں ماں کو جملہ متروکہ کا ایک ثلث ملے گا مگر دوسری صورت میں نہیں۔ یہ صدر الشریعت کے نزدیک اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہوگا۔[۵۴] بعض فقہا کی رائے میں عقد نکاح مفصلۂ ذیل پانچ جسمانی نقایص کی بنا پر منسوخ ہوسکتا ہے یعنے جذام۔ جنون۔ نامردی۔ یا شوہر یا زوجہ کے دوسرے نقایص کی بنا پر جو اس کو ناقابل جماع کردے۔ دوسروں کی یہ رائے ہے کہ ان میں سے کوئی وجہ بھی تنسیخ نکاح کے لئے کافی نہیں تیسری رائے کہ نکاح ان میں سے بعض نقایص کی بنیاد پر منسوخ ہوسکتا ہے اور بعض کی بنیاد پر نہیں ناقابل قبول ہے۔ صاحب تلویح کو اس رائے کی صحت میں کلام ہے[۵۵]

انعقاد اجماع کے طریقے

اجماع کا انعقاد اس طرح ہوتا ہے کہ یا تو کسی فیصلہ کا الفاظ میں اظہار کیا جائے یہ اجماع قولی ہے یا فقہا اس پر عمل کرنے لگیں یہ اجماع فعلی ہے۔ اور ان دونوں صورتوں میں یا وہ باضابطہ (اجماع عزیمت) یا بے ضابطہ (اجماع رخصت) ہوگا۔ اجماع قولی کا منعقد ہونا اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ ۱۳۰

---

۵۱ توضیح بر حاشیۂ تلویح صفحہ ۵۰۰
۵۲ توضیح بر حاشیۂ تلویح صفحہ ۵۰۰
۵۳ ان فقیہ کا نام ابن سیرین ہے۔ انگریزی کتاب میں ابن شیرین غلطی سے چھپ گیا ہے مترجم
۵۴ توضیح بر حاشیۂ تلویح صفحہ ۵۰۱
۵۵ تلویح صفحہ ۵۰۱

مجتہدین کسی جلسہ میں یا یہ اطلاع پا کر کہ کوئی مسئلہ زیر غور ہے معقول مدت کے اندر منفرداً اور صریح الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ یا جب کوئی ایک یا ایک سے زیادہ ممتاز مجتہد اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے اور دوسرے اس کو جلسہ میں سن کر یا اس کی خبر پا کر خاموشی اختیار کرتے ہیں اور اس سے اختلاف نہیں کرتے پہلی صورت کا اجماع باضابطہ اور دوسری صورت کا بے ضابطہ سمجھا جاتا ہے۔ اجماع فعلی اس وقت واقع ہوتا ہے جب تمام مجتہدین کسی معاملہ شرعی میں ایک خاص طرز عمل پیرا ہوتے ہیں یا بعض ان میں سے ایک خاص طرز عمل اختیار کرتے ہیں اور باقی دوسرا طرز عمل اختیار کر کے اس سے اختلاف کا
اظہار نہیں کرتے پہلی صورت کا اجماع باضابطہ اور دوسری صورت کا اجماع بے ضابطہ ۱۳۱
متصور ہوتا ہے اجماع قولی اور فعلی دونوں حجت ہیں حنفی اور عام طور سے مالکی اور بعض شافعی فقہا باضابطہ اور بے ضابطہ اجماع (اجماع عزیمت اور رخصت) دونوں کو شرعاً جائز اور واجب العمل سمجھتے ہیں اگرچہ مقدم الذکر کو موخر الذکر پر مذہبی لحاظ سے ترجیح دیتے ہیں بعض حنفی فقہا کے نزدیک دونوں مساوی ہیں۔ برخلاف اس کے بعض شافعی اور بعض مالکی اور بعض معتزلہ اور ظاہری بے ضابطہ اجماع (اجماع رخصت) کو مطلق تسلیم نہیں کرتے ہیں[1]
فخر الاسلام لکھتے ہیں کہ اگر خلفاء رسول اللہ صلعم میں سے کسی نے کوئی مسئلہ اپنے خطبہ میں اصحاب رسول اللہ صلعم کے مجمع میں بیان کیا اور مخاطبین میں سے کوئی شخص اس کے جواز پر معترض نہ ہوا تو اس پر اجماع کا ہو جانا قیاس کر لیا جائیگا۔ شارح مصنف موصوف لکھتا ہے کہ یہ قاعدہ اول چار خلفا یا خلفا تک محدود نہیں ہے بلکہ دوسری سلطنتوں کے حکمرانوں پر بھی حاوی ہے[2] بشرطیکہ وہ فقیہ ہوں۔

بے ضابطہ اجماع (اجماع رخصت) کی تائید میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں
اول۔ اگر تمام مجتہدین کا بصراحت تمام رائے دینا لازمی قرار دیا جائے تو اجماع کا امکان باقی نہیں رہتا اور شریعت کسی معاملہ میں کوئی ناممکن شرط عائد نہیں کرتی ہے۔ دوسرے ہر مجتہد کا

---

[1] توضیح برحاشیہ تلویح صفحہ ۹۹ ۲ مختصر جلد اول صفحہ ۷۳ تلویح صفحہ ۵۰۰ تقریر جلد سوم صفحہ ۹۲ اکشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۲۸-۲۲۹ جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۳۰۰-۲۹۵-

[2] کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۳۵

ازروئے شرع یہ فرض ہے کہ اگر وہ کسی مسئلہ کے متعلق دوسروں کو غلطی کرتے دیکھے تو
وہ خاموش نہ رہے بلکہ اپنے اختلاف کا اظہار کرے۔ اس وجہ سے ان کی خاموشی یا
عدم اظہار اختلاف سے ان کا اتفاق قیاس کیا جائیگا ان حجتوں کے مقابلہ میں اکثر ایسی
صورتیں پیش کیجاتی ہیں جن میں خاموشی بمنزلہ اتفاق کے نہیں سمجھی جا سکتی۔ ایک مرتبہ
حضرت عمرؓ نے اپنے ساتھیوں سے ایک جلسہ میں دریافت کیا کہ آیا مال غنیمت کی تقسیم
میں توقف جائز ہے سب نے بہ استثنائے حضرت علی کے اثبات میں جواب دیا حضرت علیؓ
خاموش رہے۔ جب حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے دریافت کیا تو آپ نے نفی میں جواب ۱۴۲
دیا اور آپ ہی کی رائے منظور کی گئی اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے بغیر
دریافت کئے اظہار اختلاف کو اپنے فرائض میں داخل نہیں تصور فرمایا تھا۔ دوسری مثال
یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ ایک عورت جس کا شوہر غائب تھا دوسرے
لوگوں کے ساتھ بے تکلفی سے باتیں کرتی تھی۔ وہ عورت حاملہ تھی حضرت عمرؓ کے
زجر سے بوجہ خوف کے اس کا حمل ساقط ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے ساتھیوں سے دریافت
کیا کہ ایسی حالت میں ان کو عورت مذکور کو معاوضہ دینا لازم ہے سب کی یہ رائے ہوئی
کہ حضرت عمرؓ نے چونکہ اس عورت کے مذہبی فائدہ کے لئے یہ عمل کیا تھا ان پر کوئی معاوضہ
عائد نہیں ہوتا۔ حضرت علیؓ نے جواب تک خاموش تھے دریافت کئے جانے پر فرمایا کہ
عمر کو معاوضہ دینا ضرور ہے اور بالآخر یہی رائے قابل قبول ٹھہری۔ فقہائے حنفی ان
دونوں صورتوں کے متعلق لکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے رایوں کی منظوری سے یہ ظاہر نہیں
ہوتا کہ ازروئے شرع صرف وہی رائیں صحیح تھیں جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ صرف اس قدر
ہے کہ ان کو دوسرے رائیوں پر ترجیح تھی۔ کہا جاتا ہے کہ بعض اوقات فقہا کی خاموشی بربنائے
خوف کے ہو سکتی ہے اس کی تائید میں بیان کیا جاتا ہے کہ ابن عباس نے حضرت عمرؓ
کے عہد خلافت میں عول کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کے خوف سے اختلاف کا اظہار
نہیں کیا کیونکہ حضرت عمرؓ کی رائے اس بارہ میں ابن عباس سے مختلف تھی لیکن اس
روایت کی صحت سے انکار کیا جاتا ہے۔

امام وقت کے اپنے خطبہ میں کسی مسئلہ شرعی کے بیان کرنے کی جو بظاہر بے ضابطہ
اجماع (اجماع رخصت) کی مثالیں ہیں اکثر صورتیں پیش کر کے یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ

اصحاب رسول اللہ صلعم ایسے مواقع پر کہ وہ سمجھتے تھے کہ امام وقت غلطی کر رہا ہے اپنی رائے کا اظہار کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے اس لئے ایسی صورتوں میں ان کی خاموشی بمنزلہ ان کی رضامندی کے متصور ہوتی ہے۔ جب اصحاب رسول میں یہ طریقہ جاری تھا تو بعض فقہا کے نزدیک اس قاعدہ کو دوسرے خلفاء اور حکمرانوں تک نہ وسیع کرنے کی کوئی معقول وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ اس کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ اگر یہ طریقہ اصحاب رسول اللہ تک محدود رکھا جائے تو زیادہ اعتراض نہیں کیونکہ ان کی تعداد محدود اور حیثیت مساوی تھی اور ان کو تقریر کی آزادی حاصل تھی لیکن اس قیاس پر وہ قاعدہ بعد کے خلفا اور حکمرانوں سے متعلق کرنا جن کے مخاطبین میں نہ اسلامی دنیا کے فقیہ شریک ہوتے تھے اور نہ عامہ خلایق کو تقریر کی وہ آزادی حاصل تھی بالکل مصنوعی اور بے بنیاد متصور ہوگا۔

۱۳۳ ابو علی ابن ابوہریرہ کا قول ہے کہ اگر کسی مجتہد کا فتویٰ شایع ہو اور اس سے اختلاف نہ کیا جائے تو اس پر اجماع کا اطلاق ہوگا لیکن اگر ایک قاضی کا فیصلہ اسی طرح شایع ہو تو اس کا یہ اثر نہ ہوگا۔ ابو اسحاق مروزی کی رائے بالکل اس کے خلاف ہے بیضاوی کا خیال ہے جو بظاہر ابن ابوہریرہ کی رائے کی تائید کرتا ہے کہ قاضی کا فیصلہ ہمیشہ واجب التعمیل ہے اگرچہ وہ مسئلہ شرعی کی غلط فہمی پر مبنی ہو۔ مجتہد کے فتویٰ کی یہ حالت نہیں ہے[1] اگر اس واقعہ کی کہ فلاں مسئلہ زیر غور ہے کامل طور سے[2] اشاعت نہ ہوئی ہو تو اس وقت اجماع جائز ہونے یا نہ ہونے کے متعلق بھی بہت اختلاف ہے۔

اجماع میں شریک ہونے والے فقہا کی تعداد کا زیادہ ہونا لازمی نہیں ہے

حنفیوں اور مالکیوں کے نزدیک اجماع کے جائز قرار پانے کے لئے یہ شرط لازمی نہیں ہے کہ اس میں فقہا کی کثیر تعداد شریک ہوئی ہو بعضوں کے نزدیک تین اور بعضوں کے نزدیک ان کی تعداد دو سے کم نہ ہونی چاہیے[3]۔ ایک فقیہ یعنی ابن جریج کی تو یہ رائے ہے کہ اگر کسی زمانہ میں صرف ایک ہی فقیہ ہو تو اس کی رائے کو اجماع کی حیثیت حاصل

[1] کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۲۹
[2] کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۲۹
[3] کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۲۹

ہوجائے گی ۱ع

اجماع قرآن۔ حدیث یا قیاس پر مبنی ہو سکتا ہے

تمام اہل سنت وجماعت کا یہی مذہب ہے کہ اجماع قرآن یا حدیث یا قیاس پر قائم ہو سکتا ہے ۲ع
مگر معتزلہ اور اصحاب الظواہر اس اجماع کو نہیں تسلیم کرتے جو خبر آحاد یا قیاس پر مبنی ہوتا ہے ان کی حجت یہ ہے کہ چونکہ متفقہ فیصلہ شرعًا قطعی ہے اس لئے اس سند کا بھی ۱۳۴ جس پر وہ قایم ہے قطعی ہونا لازم ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس ماخذ دلیل شرعی کی سند اتفاق آرا سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ ان دلائل یا نصوص سے جس پر وہ مبنی ہوتی ہے علاوہ اس کے اگر وہ سند جس پر اجماع مبنی ہے قطعی واجب العمل ہو تو اتفاق آرا سے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اور یہ عمل بالکل بیکار ہو جاتا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق کا خلافت کے لئے منتخب کیا جانا معروف اور مشہور مثال قیاسی اجماع کی ہے اصحاب رسول اللہ صلعم نے حضرت ابوبکر کو خلافت کے لئے بہترین شخص تصور کیا۔ اس قیاس پر کہ حضرت رسالت مآب نے ان کو اپنی حیات میں ایک مرتبہ جماعت کی امامت کے لئے مقرر فرمایا دلیل یوں قائم ہوئی کہ جو شخص امور دین میں امام یا پیشوا ہونے کے لایق اور قابل سمجھا گیا وہ ان کے دوسرے امور میں امام یا پیشوا بننے کا بدرجۂ اولیٰ موزوں اور مناسب ہوگا۔ دوسری مثال قیاسی اجماع کی وہ قاعدہ ہے جس کی رو سے شراب خواری کی سزا اسّی درے مقرر کی گئی ہے۔ اس کا قیاس حد قذف (تہمت لگانے کے الزام کی سزا) پر کیا گیا ہے۔ کیونکہ مخمور شخص جو اپنی زبان پر اختیار نہیں رکھتا ممکن ہے کہ مرتکب قذف ہو۔ گیہوں یا دوسری اسی قسم کی اشیاء کی جو قبضہ میں نہ ہوں فروخت کی ممانعت اس اجماع کی مثال ہے جو خبر احاد پر مبنی ہے۔

اجماع کا ثبوت

دوسرا سوال یہ ہے کہ اس امر کے ثبوت کے لئے کہ ایک خاص مسئلہ پر اتفاق آرا ہو چکا ہے کس قسم کی شہادت ہونی چاہئے۔ وہ یا تو عام یا متواتر شہرت یا

۱ع جمع الجوامع جلد سوم ۳۰۵ وصفحہ ۲۹۴ مختصر جلد دوم ۳۶-۷ تقریر جلد سوم صفحہ ۵۹۲

۲ع توضیح صفحہ ۵۱۶-۷ کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۶۳-۵ مختصر جلد دوم صفحہ ۳۹ جمع الجوامع جلد سوم صفحہ ۲۹۶۔

عامہ خلایق میں معروف و مشہور ہونے کی بنا پر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس بارہ میں اہل سنت و جماعت کے چاروں مذاہب میں کوئی اختلاف نہیں۔ مگر حنفی اس میں یہ اضافہ کرتے ہیں کہ وہ خبر واحد سے بھی ثابت قرار پائے گا۔[1] فقیہوں میں امام غزالی کی یہ رائے ہے کہ اجماع جس کی شہادت بیان واحد پر منحصر ہو کوئی سند نہیں ہے اور بعض حنفی بھی اسی رائے سے متفق ہیں بیضاوی لکھتے ہیں[2] کہ اکثر فقہا اس امر میں متفق الرائے ہیں کہ اجماعی فیصلہ جو اس طرح ثابت ہو وہ واجب التعمیل ہے اگرچہ وہ موجب یقین قطعی نہیں ہوتا جو اجماع اس طرح ثابت ہو وہ مثل اس حدیث کے ہے جو خبر واحد پر مبنی ہوتی ہے جو اجماع عام علم یا شہرت عامہ سے ثابت ہوتا ہے وہ متواتر اور مشہور احادیث کے ۱۳۵
مطابق سمجھا جاتا ہے۔

اجماع کا شرعی اثر

جو قاعدہ اجماع سے قایم ہو وہ مستند اور واجب التعمیل ہے مذہبًا حنفیوں کے نزدیک ایسا مجموعی فیصلہ جب بلحاظ ترکیب اجماع اور اس کے ثبوت کے تمام شرعی شرائط کو پورا کرتا ہے اس وقت اس پر قطعی ہونے کا اطلاق ہو سکتا ہے اس معنی میں کہ اس سے یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس کا منکر کفر کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ شافعی اور مالکیوں کے مسلمہ اصول کے مطابق اجماع کا منکر کفر کی حد تک نہیں پہنچتا جب تک وہ فیصلہ ایسے معاملات سے متعلق نہ ہو جو صریح نص سے ثابت اور عام طور سے مسلمہ ہیں مثلاً پانچوں وقتوں کی نماز رمضان کے روزے زکوٰۃ کی ادائی حج کی فرضیت۔ زنا۔ شراب خوری اور سود کی ناجوازی۔ نکاح۔ بیع۔ اور اجارہ وغیرہ کا جواز۔ حنفیوں کے نزدیک اجماع کا فیصلہ مذہبًا اسی صورت میں سند ہوگا جبکہ اس میں مفصلۂ ذیل شرائط پائے جائیں۔

(۱) اس کے متعلق اصحاب رسول اللہ صلعم میں سے کسی شخص نے اظہار اختلاف نہ کیا ہو یا کسی مجتہد نے انعقاد اجماع سے پہلے اس کے خلاف کوئی رائے قایم نہ کی ہو۔

(۲) جو مجتہدین اس میں شریک ہوں ان میں سے کسی نے بعدہ اپنی رائے تبدیل

[1] کشف الاسرار جلد سوم صفحہ ۲۶۵ تلویح صفحہ ۵۱۷

[2] مختصر جلد دوم صفحہ ۴۴ و جامع الجوامع جلد سوم صفحہ ۳۱۵

(۳) فیصلۂ مذکور عامہ خلایق میں زبان زد یا کم از کم معروف اور مشہور رہو

(۴) وہ کسی صریح نص قرانی یا کسی متواتر یا مشہور حدیث پر مبنی ہو۔

(۵) وہ اجماع باضابطہ طریقہ پر منعقد ہوا ہو۔

اس مضمون کو ختم کرنے کے قبل مجھکو اس کا اظہار کر دینا ضرور ہے کہ اس
اہم شرعی ماخذ کے قواعد میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس کے متعلق کوئی معین ۱۳۶
اور قابل عمل ایسا ذریعہ نہیں بتایا گیا ہے جسکی رو سے ایسے فقہا کا جو اجماع میں شرکت کے قابل ہوں انتخاب کیا جا سکے اور ان کے مجموعی فیصلوں کی دریافت ہو سکے اور وہ مستند شکل میں جمع او محفوظ کئے جا سکیں۔ غالبًا یہ اس ملکی حالت کی وجہ سے ہوا جو اسلامی دنیا میں خلفاء راشدین کے وقت ہی سے پیدا ہو گئی تھی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کا مسئلہ ان لوگوں کے طرز خیال اور عمل سے اس قدر بالاتر تھا کہ یہ امید نہیں کی جا سکتی تھی کہ وہ اس زمانہ میں جس میں وہ پیدا ہوا کوئی عملی اور مستقل صورت اختیار کر سکتا۔

فصل دوم

رسم ورواج

اہل عرب کی ان رسم ورواج کی نسبت جو بصراحت حضرت رسالت پناہ کے زمانہ حیات میں منسوخ نہیں ہوئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کو ذریعۂ خاموشی شارع علیہ السلام نے منظور فرمالیا۔ رسم ورواج (عرف۔ تعامل وعادت) کے متعلق بحیثیت ماخذ قانون کے کہاجاتا ہے کہ ان کو اجماع کی حیثیت حاصل ہے اور ان کے جواز کی دلیل وہی ہے جو اجماع کی ہے۔ ہدایہ میں لکھا ہے کہ صریح نص کی عدم موجودگی میں رسم ورواج کی وہی حیثیت ہے جو اجماع کی ہوتی ہے اسی کتاب میں رسم ورواج کو ایک موقع پر قیاس کا فیصلہ کرنے والا کہا گیا ہے۔

رسم ورواج کے لئے اجماع علما کی طرح کوئی مذہبی سند نہیں ہے لیکن جو معاملہ ازروئے رسم ورواج طے کیا جائے وہ شرعاً قابل نفاذ ہے اگرچہ وہ کسی ایسے مسئلہ کے خلاف بھی ہو جو قیاس سے قایم کیا گیا ہے لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ کسی صریح آیۂ قرانی یا حدیث صحیح کے خلاف نہ ہو۔ اہل سنت وجماعت کے تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ رسم ورواج کو ان قواعد پر ترجیح ہے جو قیاس سے مستخرج ہوئے ہیں اور شرع اسلام کے پڑھنے والے اس امر سے ناواقف نہیں ہیں کہ اس شرع کے نشوونما میں رسم ورواج کو بڑا دخل رہا ہے خصوصاً اصحاب رسول اللہ اور تابعین کے زمانہ میں علم اصول پر لکھنے والے حنفیوں نے رسم ورواج سے بحیثیت ماخذ قانون استحسان (فقہی ترجیح) کے عنوان میں بحث کی ہے۔

عام رسم ورواج اور کسی خاص پیشہ یا کاروبار کے مروجہ عمل میں تمیز کرنا ضرور ہے

موخرالذکر کا بلحاظ اپنی نوعیت کے عام طور سے عامۂ خلایق میں رائج ہونا ضرور نہیں ہے۔

۱۲۷ وہ رسم و رواج جو شرع میں معتبر ہے عام طور سے ملک میں شایع اور رائج ہونا چاہئے۔ یہ ضرور نہیں ہے کہ اس کی ابتدا صحابۂ رسول صلعم کے زمانہ میں ہوی ہو۔ عدالتوں میں اس کے تسلیم کئے جانے کے لئے اگر کسی مدت کی ضرورت ہے تو کس قدر اس کا کہیں سے پتہ نہیں چلتا۔ ممکن ہے کہ ایک رواج جو لوگوں کی یاد میں شروع ہوا ہے قابل نفاذ قرار دیا جائے اگر یہ معلوم ہو کہ وہ عام طور سے اس حصۂ ملک کے مسلمانوں میں رائج اور شایع ہے جہاں اس کے جواز یا ناجوازی کا سوال پیدا ہوا ہے۔ مصنف رد المحتار نے تعامل یا رسم کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اس پر بہ نسبت ترک کے عمل زیادہ تر ہوتا ہو۔[عله]

چند آدمیوں یا ایک محدود جماعت کا عمل قابل تسلیم نہیں ہو سکتا۔ اور نہ وہ تعامل قانوناً معتبر سمجھا جائے گا جبکہ وہ ایک خاص مقام مثلاً ایک گاؤں یا قصبہ تک محدود رہیگا۔[عله ۲] اس کا اس ملک میں جس میں اس کے جواز کا سوال پیدا ہوا ہے عام طور سے رائج ہونا ضرور ہے چند بار کا عمل جائز تعامل نہیں متصور ہو سکتا۔ تعامل کا اصل اصول یہ ہے کہ وہ ملکی ہو پس ایک ملک کے تعامل سے دوسرے ملک کا عام قانون متاثر نہیں ہو سکتا۔ علاوہ بریں اس کا اثر اسی وقت تک قایم رہتا ہے جب تک کہ وہ رائج ہے پس ایک زمانہ کا تعامل دوسرے زمانہ میں نافذ نہیں ہو سکتا۔[عله ۳] ہندوستان میں پنجاب اور بمبئی کے خوجوں میں شرع اسلام کے اکثر مسائل اس تعامل کی بناپر جو ہندوؤں سے اخذ کیا گیا ہے اور جس کو واضعان قانون اور عدالتوں نے منظور کر لیا ہے بالکل متروک اور بعید تبدیل ہو گئے ہیں۔ ان میں سے بعض تعامل متعلقۂ جانشینی و توریث اصول فقہ اسلام کی رو سے بالکل ناجائز ہیں کیونکہ وہ صریح نصوص کے خلاف ہیں۔

عله رد المحتار جلد سوم صفحہ ۴۰۸

عله ۲ فتح القدیر جلد ششم صفحہ ۶۵

عله ۳ رد المحتار جلد سوم صفحہ ۴۰۸-۹

حصۂ سوم۔ استنباط فقہی

دفعہ ۱۔ قیاس

قیاس کی تعریف اصول فقہ کے چاروں مذاہب اس پر متفق ہیں کہ ایسے معاملات میں جن کے متعلق کلام مجید یا حدیث میں کوئی حکم نہیں ہے یا جو اجماع سے طے نہیں ہوئے ہیں مسائل شرعی ان الحکام سے جو ان تین ادلۂ شرعیہ میں سے ۱۳۸
کسی ایک میں پائے جائیں بذریعہ قیاس مستنبط کئے جا سکتے ہیں لفظ قیاس کا ترجمہ انگریزی میں عام طور سے لفظ اینالوجی سے کیا جاتا ہے۔

قیاس کے لفظی معنی اندازہ کرنے یا مطابق یا مساوی کرنے کے ہیں[1] بحیثیت دلیل شرعی ہونے کے حنفیوں نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اصل نصوص کے حکم کو جو مقیس علیہ ہے کسی خاص صورت تک توسیع دینا بسبب ایسی علت متحدہ کے جس کا ادراک محض لغت سے نہیں ہو سکتا[2] تاکی قائل ہیں کہ استنباط کو بلحاظ علت کے اصل حکم کے ساتھ مطابق کرنے کا نام قیاس ہے[3] اور شافعیوں کے نزدیک امور شرعیہ میں معلوم کو معلوم پر ایک علت موثرۂ احکام کی وجہ سے حمل کرنے کا نام

---

[1] مختصر جلد دوم صفحہ ۲۰۴

[2] توضیح صفحہ ۳۰۲

[3] مختصر جلد دوم صفحہ ۲۰۴

قیاس ہے[۱]۔ صاف اور صریح الفاظ میں قیاس اس عمل استنباط کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ایک نص کا حکم ان صورتوں سے متعلق کیا جاتا ہے جو اگرچہ نص کے الفاظ میں نہیں آتیں مگر اس کی علت میں داخل ہوتی ہیں۔ نص کی علت کو "رکن" اور اس نص کے حکم کی توسیع کو جس سے شرعی امور میں قیاس قایم کیا جاتا ہے "حکم" کہتے ہیں۔ قیاس بحیثیت حجت شرعی کے کلام مجید۔ حدیث اور اجماع کے بعد ہی جن کو فقہائے اسلام اصل یا نص کے نام سے موسوم کرتے ہیں قیاس کی جو تعریف کی گئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس میں اور تعبیر میں امتیاز کرنا ضرور ہے۔

قیاس کی حد | صحیح تعبیر کے ذریعہ سے ایک نص ان صورتوں سے متعلق کیجاتی ہے جس پر نص مذکور کے الفاظ حاوی ہوتے ہیں برخلاف اس کے قیاس

۱۳۹ نص کے احکام کو ان صورتوں تک وسیع کرتا ہے جس پر نص کے الفاظ حاوی نہیں ہوتے اصول فقہ کے علماء اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ قیاس کے ذریعہ سے احکام کی توسیع شرع میں جدید احکام کے قایم کئے جانے کے مساوی ہے۔ بلکہ ان کی رائے یہ ہے جیسا کہ قبل ازیں معلوم ہو چکا کہ قیاس کی مدد سے ایک حکم شرعی دریافت ہو جاتا ہے کوئی جدید حکم قایم نہیں ہوتا[۲]۔

قیاس کے عمل سے ایک نص کا حکم عموماً وسیع تر ہو جاتا ہے۔ اگرچہ بعض فقہا اس معاملہ میں محدود نظری سے کام لیکر اس کے قائل ہیں کہ قیاس سے صرف نص کے اصل حکم میں توسیع ہوتی ہے نہ کہ اس کے عمل کی علت یا شرط میں۔ واقعات سے نتائج مستنبط کرنے میں بھی قیاس کا کوئی تعلق نہیں ہے یہ کام بلاد علوم و فنون محض مشاہدہ سے لیا جانا چاہیے[۳]۔

قیاس کی سند کی نوعیت بحیثیت حجت شرعی (ماخذ احکام) | جو احکام قیاس سے مستنبط ہوتے ہیں وہ بلحاظ مستند ہونے کے ایسے نہیں ہوتے جیسے کہ وہ احکام جو قرآن یا حدیث یا اجماع سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاسی احکام کی نسبت اس امر کا

---

[۱] جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۱

[۲] آیات بینات جلد چہارم صفحہ ۶

[۳] آیات بینات جلد دوم صفحہ ۸۰

یقین نہیں ہو سکتا کہ وہ حسب منشاء شارع ہیں کیونکہ ایسے استنباط کا انحصار انسانی عقول پر ہوتا ہے جس میں ہمیشہ خطا اور غلطی کا امکان رہتا ہے۔ اہل سنت و جماعت کے اصول فقہ کا مسلمہ مسئلہ ہے کہ ایک فقیہ کی رائے صحیح اور غلط دونوں ہو سکتی ہے اس لئے قاضی پر تصفیۂ مقدمات میں یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ کسی خاص قاعدے کی پابندی محض اس بنا پر کرے کہ بعض فقہا نے اس کو پسند کیا ہے بلکہ اس کو اپنی رائے کے مطابق عمل کرنے کی اجازت ہے۔ اگر کسی قیاس پر علما کا اجماع ہو جاتا ہے تو اس کی شرعی حیثیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ اجماع ہوتا ہے نہ کہ ان علما کا وہ قیاس جس پر وہ مجموعی فیصلہ مبنی ہوتا ہے۔

قیاس کے خلاف دلائل

اصحاب الظواہر اور کچھ حنبلی اور ابن حزم قیاس کو حجت شرعیہ تسلیم کرنے کے منکر ہیں بہ استثنائے ان معاملات کے جن کا تعلق حقوق عباد سے ہے (مثلاً تخمینۂ نقصان جائز ا دجو ایک ناجائز قابض کے قبضہ کی وجہ سے ہو گیا ہو) اور جو ہمارے حواس اور عقول کے استعمال سے دریافت ہو سکتے ہیں۔ وہ یہ حجت کرتے ہیں[1] کہ اس کے سوائے قیاس کی نسبت دوسری رائے ۱۸۰
قائم کرنے کا یہ نتیجہ ہوگا کہ قیاس واضع قواعد ٹھیرے گا جس کا حق صرف خداوند تعالیٰ کو حاصل ہے اپنی رائے کی تائید میں وہ مفصلۂ ذیل نصوص پیش کرتے ہیں۔ "نزلنا علیك الكتاب تبیانا لكل شیٔ" (حضرت رسالت پناہ کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے) کہ ہم نے تجھ پر کتاب نازل کی ہے جو ہر شئے کے لئے بیان یعنی صراحت ہے۔ "لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین" یعنی آسمانی کتاب میں برابر کے متعلق حکم موجود ہے "قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحا"

(حضرت رسالت پناہ کو یہ حکم دیا جاتا ہے) کہ سامعین کو سنا دے کہ جو وحی مجھ پر بھیجی گئی ہے اس میں کوئی ایسا حکم نہیں پاتا جس سے بجز مرے ہوے جانور یا بہتے ہوے خون کے کسی اور شئے کا کھانا ممنوع قرار پایا ہو فکل ما لا یوجد

[1] آیات بینات صفحہ ہ

فی کتاب اللہ تعالیٰ محرماً لا یکون محرماً۔

پس جو چیز کتاب اللہ میں حرام نہیں قرار پائی ہے وہ حرام نہیں ہو سکتی۔

"لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیماً حتیٰ کثرت فیھم اولاد السبایا فقاسوا مالم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا۔ یعنی بنی اسرائیل کے معاملات ٹھیک طور سے چل رہے تھے یہاں تک کہ وہ لوگ جو لونڈیوں کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے تعداد میں بڑھ گئے اور انھوں نے ان احکام سے جو درج کتاب تھے ایسے احکام مستنبط کرنے شروع کئے جو درج کتاب نہ تھے اور اس طور سے وہ خود گمراہ ہوئے اور انھوں نے دوسروں کو گمراہ کیا۔

قیاس کی تائید میں دلائل

ان نصوص سے جو دلائل قائم کی جاتی ہیں ان کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ اہل سنت وجماعت بلحاظ اول دو آیات متذکرۂ بالا کے اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر امر کے متعلق کلام مجید میں مسلمانوں کی ہدایت کے لئے احکام موجود ہیں مگر صاف اور صریح احکام چند ہی امور کے متعلق دئے گئے ہیں باقی امور کے متعلق صرف ایسے اشارات ہیں جن سے احکام کو استخراج کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو انتباہ آخر آیت میں بنی اسرائیل کے اتباع نہ کرنے کے متعلق ہے اس کی بنا مخاطبین کا تعصب اور جہل تھا اور یہ الزام اہل اسلام کے مجتہد فقہا پر عاید نہیں کیا جا سکتا۔ اس آیہ کا اصول کہ کوئی چیز جو قرآن میں ناجائز قرار نہیں دی گئی ہے ناجائز نہیں ہو سکتی صحیح تسلیم کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ دعویٰ ہی نہیں ہے کہ قیاس اس مقصد کے لئے مستقل ہو سکتا ہے۔ برخلاف اس کے اہل سنت وجماعت قیاس کی تائید میں مفصلۂ ذیل نصوص سے استناد کرتے ہیں۔ "ماظننتم ان یخرجوا وظنوا انھم مانعتھم حصونھم من اللہ فاتاھم اللہ من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبھم الرعب یخربون بیوتھم بایدیھم وایدی المومنین فاعتبروا یا اولی الابصار" (سورۂ حشر) یعنی کیا تم سمجھتے ہو کہ تم بچکر نکل جاؤ گے۔ وہ سمجھتے تھے کہ انکے قلعے ان کی حفاظت کریں گے لیکن خدا نے ان کو اس طرف سے پکڑا جدھر سے ان کو خیال بھی نہ تھا خدا نے ان کے دلوں میں خوف ڈال دیا اور وہ اپنے گھر اپنے ہاتھوں سے ویران کرنے لگے اور اسی طرح مسلمانوں نے بھی ان کے گھر ویران کئے پس اے لوگو ۱۴۱

جن کو عقل ہے عبرت حاصل کرو۔

جب کہ رسول اللہ صلعم نے معاذ کو (والی بناکر) یمن کی طرف بھیجا تو ان سے دریافت فرمایا کہ (تم مقدمات کا) فیصلہ کس طرح کروگے۔ معاذ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ سے آپ نے ارشاد فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں کوئی ایسی چیز نہ ملے جو تمہاری ہدایت کر سکے۔ عرض کیا کہ سنت رسول اللہ سے پھر ارشاد ہوا کہ اگر تم کو میرے عمل کی بھی کوئی نظیر نہ ملے اس پر معاذ نے عرض کیا کہ اس وقت میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا اس کو سن کر حضرت نے فرمایا کہ شکر ہے اس خدا کا جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس امر کی توفیق دی جس سے وہ راضی ہے اور جس کو وہ پسند کرتا ہے ع۱

متذکرۂ بالا اسناد میں پہلی آیت قرانی ہے جس کی تفسیر اس طرح کی جاتی ہے کہ اس میں خداوند تعالیٰ نے مسلمانوں کو بذریعہ قیاس بنی اسرائیل کی حالت سے اس استنباط کرنے کا ایما فرمایا ہے کہ بوجہ تکبر خدا کی نافرمانی بغیر سزا کے نہیں رہ سکتی دوسری سند مشہور حدیث نبوی ہے جس سے احکام قرانی کو انسانی عقل اور تجربہ سے توسیع دیکر معاملات میں استعمال کرنے کی سند ملتی ہے قیاس کی حجت شرعی (ماخذ قواعد) ہونیکی بڑی دلیل یہی سمجھی جاتی ہے۔ علاوہ اس کے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود حضرت رسالت پناہ نے شرعی معاملات کے تصفیہ میں قیاس سے کام لیا ہے۔ مثلاً ایک مرتبہ ایک شخص نے جس کا باپ باوجود مستطیع ہونے کے بغیر حج کرنے کے مرگیا تھا دریافت کیا کہ آیا اس کو اپنے باپ کی روح کو ثواب پہنچانے کی غرض سے اس کی طرف سے حج بدل کرنا لازم ہے۔ رسول اکرم نے اس سے دریافت فرمایا کہ اگر تمہارا باپ کچھ قرض چھوڑ کر مرجاتا تو تم اس کو ادا کرتے یا نہیں۔ اس سے یہ استنباط کیا جاتا ہے کہ رسول اکرم نے قرض پر اس مذہبی فرض کو قیاس فرمایا جو شخص مذکور بغیر ادا کئے فوت ہوگیا تھا اس کے ورثاء کو ایسے فریضہ کے ادا کرنے کا حکم فرمایا۔ یہی کہا جاتا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلعم ہمیشہ شرعی استنباط بذریعہ قیاس فرمایا کرتے تھے اور اس کے جواز کی نسبت کبھی شبہ نہیں کیا جاتا تھا ع۲

ع۱ توضیح صفحہ ۳۰۰

ع۲ آیات بینات جلد چہارم صفحہ ۷

۱۴۲ **شرائط قیاس** | جائز قیاس کی شرطیں مفصلۂ ذیل ہیں۔

(۱) یہ کہ مقیس علیہ نص (جس نص سے قیاس کیا جاتا ہے) کا حکم خاص واقعات اور حالات پر مبنی نہ ہونا چاہیے [عــه۱] مثلاً وہ حدیث جس میں ارشاد ہوا ہے کہ من شھد لہ خزیمہ فھو حسبہ یعنی خزیمہ جس شخص کی تصدیق کر دیں وہ اس کے لئے کافی ہے۔ اس سے یہ عام قاعدہ نہیں قائم ہوتا کہ دعوی کے ثبوت کے لئے ایک شخص کی شہادت کافی ہے۔ یہ حکم خاص خزیمہ کے لئے ذاتی طور سے تھا [عــه۲] قرآن کی وہ آیتیں جو رسول اکرم کی ذات خاص سے مخصوص ہیں دوسری مثال ہے جہاں قیاس استعمال نہیں ہو سکتا۔

(۲) نص کا حکم ایسا نہ ہونا چاہیئے کہ اس کی علت ادراک انسانی سے خارج ہو اور نہ اس کی نوعیت کسی علم قاعدہ کی استثنا کی ہو۔

مثالیں۔ اس امر کی علت کہ زکوۃ کے لئے مال کا ایک خاص جزو کیوں مقرر کیا گیا ہے اور خاص خاص ورثاء کو خاص خاص حصے مثلاً ایک چوتھائی شوہر کو اور ایک آٹھواں حصہ زوجہ کو کیوں دلایا گیا ہے دریافت نہیں ہو سکتی اور اس لئے ان صورتوں سے قیاس کر کے دوسری اسی طرح کی صورتوں کے لئے کوئی قاعدہ قایم نہیں ہو سکتا اسی اصول پر امام اعظم کے نزدیک جو حد خمر اور قذف (تہمت لگانے) کے لئے مقرر ہے اس میں توسیع نہیں ہو سکتی۔ لیکن امام شافعی اس سے مختلف ہیں۔ وہ حد سرقہ کفن چور پر بھی جاری کرتے ہیں اگرچہ کفن کی چوری قاعدہ مندرجۂ نص کے لحاظ سے سرقہ کی تعریف میں نہیں آتی [عــه۳] کرایہ یا اجارہ کے معاہدہ میں آئندہ کی خدمات یا پیداوار کی قیمت کی تشخیص بغرض تعین اجرت یا کرایہ واجب الادا شرعاً جائز ہے۔ یہ اجازت اس عام قاعدہ کا استثنا ہے کہ جو مال موجود اور قابل احساس نہیں اس کی تشخیص قیمت نہیں ہو سکتی اس بنا پر حنفیوں کی رائے کے مطابق ایک جائداد کے ناجائز قابض سے واصلات

عــه۱ توضیح صفحہ ۲۰۰ و مختصر جلد دوم صفحہ ۲۱۱
عــه۲ توضیح صفحہ ۲۰۳ و مختصر جلد دوم صفحہ ۲۱۱
عــه۳ آیات بینات جلد چہارم صفحہ ۵

واجب الوصول نہیں ہے۔ برخلاف اس کے امام شافعی کی رائے ہے کہ جائداد کی قیمت حق ۱۴۳
مالکانہ پر مشتمل ہے اور جو شخص ناجائز طور سے اس کی جائداد پر قابض ہو کر اس کو اس کی منفعت
سے محروم رکھتا ہے وہ اس کے نقصان کی پابجائی کا مستوجب ہے[1]

(۳) حنفی اور مالکیوں کے نزدیک قیاس قرآن یا حدیث کے ایسے حکم پر مبنی
ہونا چاہئے جو منسوخ نہ ہوا ہو یا اجماع پر اور بعض شافعی اور کل حنبلیوں کے نزدیک ایک قیاس
دوسرے قیاس پر بھی مبنی ہو سکتا ہے جو حکم اس طور سے مستخرج کیا جائے وہ کسی حکم نص کے
مخالف نہ ہو اور نہ کسی نص کے الفاظ سے پیدا ہوتا ہو دوسرے الفاظ میں یہ کہنا چاہئے
کہ جو حکم قیاس سے مستخرج اور مستنبط کیا جائے اس کی نوعیت[2] نص کے احکام کے تکمل کی ہونی چاہئے
کسی نص کے محض الفاظ پر کوئی قیاس نہیں قایم کیا جا سکتا۔

حنفی اور مالکی جو قیاس پر قیاس قایم کرنے کے مخالف ہیں ان کی دلیل یہ
ہے کہ جو دوسرا قیاس قایم کیا جاتا ہے اس کی علت یا تو وہی ہوگی جو اصل نص کی ہے یا نہیں
پہلی صورت میں یعنی جس حالت میں علت ایک ہی ہے تو ایک درمیانی حکم کی طرف رجوع کرنا
بالکل بیکار ہوگا۔ اگر دوسری صورت ہے تو پہلے قیاس کو غلط ماننا پڑے گا اس کی مثال
یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کسی چیز کا کھانے کے قابل ہونا اس کو سود کے مسئلہ میں
داخل کرنے کے لئے کافی ہے جس میں بیع مثل بالمثل کے ایک فریق کو زیادہ لینا ممنوع
قرار دیا گیا ہے۔ وہ دلیل اس طرح قائم کرتے ہیں کہ سفرجل کھانے کی چیز ہے اور اسی طرح
اصول میں آتا ہے جس طرح سیب جس کا قیاس گیہوں سے کیا جاتا ہے جس کا ذکر بصراحت نص
میں موجود ہے[3] ایسی دلیل کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ بیکار محض ہے کیونکہ اس کو اصول ۱۴۴
میں لانے کے لئے یہ کہنا بالکل کافی تھا کہ سفرجل کھانے کی چیز ہے سیب کے قیاس کو
درمیان میں لانے کی ضرورت نہ تھی۔ برخلاف اس کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ
دوسرا قیاس ایسی علت پر مبنی ہو جو اصل حکم کی علت سے کسی قدر مختلف ہو مثلاً سود کے

---

[1] توضیح صفحہ ۳۰۹

[2] توضیح صفحہ ۳۰۹ مختصر جلد دوم صفحہ ۲۰۹ آیات بنیات جلد چہارم صفحہ ۲۶-۱۲

[3] مختصر جلد دوم صفحہ ۲۰۹ صدر الشریعت صفحہ ۱۲

حکم میں گیہوں کی صراحت موجود ہے جو عام غذا ہے اور کیلی ہے اور جس کی فروخت تبادلہ مثل میں
ممنوع ہے جب تک کہ دونوں کی مقدار مساوی نہ ہو۔ بذریعۂ قیاس اس کا حکم چاول پر
کیا جاتا ہے جو کیل سے فروخت ہوتا ہے اگرچہ وہ بھی عام غذا ہے لیکن نہ اس حد تک جیسا کہ
گیہوں۔ چاول کے قیاس پر خشک کھجوروں کا قیاس قایم ہوتا ہے کیونکہ دونوں کھانے کی
چیزیں ہیں اور دونوں کیل سے ناپ کر فروخت ہوتی ہیں اگرچہ کھجوریں چاول سے بھی کم
بطور عام غذا کے مستعمل ہوتی ہیں۔ اس کے بعد یہ مسئلہ کشمش پر بھی حاوی کر دیا جاتا ہے جو
کھجوروں کی طرح کیل سے فروخت ہوتی ہے اگرچہ کشمش غذا کے طور سے استعمال نہیں ہوتی
بعدہ قیاس کو سیب تک توسیع دیجاتی ہے کیونکہ وہ مثل کشمش کے کھانے کی چیز ہے[1]

قیاس مستخرجہ کے لئے جو یہ شرائط قائم کئے گئے ہیں کہ وہ نص کے حکم کے خلاف
نہ ہونا چاہیئے اور نہ الفاظ نص میں آنا چاہیئے اس وجہ سے ہے کہ قیاس ایک ضعیف تر
ماخذ احکام ہے اور جو حکم اس کے ذریعہ سے قائم کیا جائے گا وہ ناجائز قرار پائے گا اگر
وہ حکم نص کے مخالف ہوگا اور اگر الفاظ نص اس پر حاوی ہوں گے تو اس کا قائم کیا جانا
ہی عبث اور بے کار ٹھہرے گا۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو حکم قیاس سے مستخرج کیا جائے
اس کی نوعیت حکم شبہ نص کے ماحصل یا نتیجہ کی ہونی چاہیئے۔ اس شرط کی تشریح میں حنفیوں
کو امام شافعی کے استخراج مسئلہ ربوا پر اعتراض ہوتا ہے یعنے یہ کہ ربوا کو تمام ایسی چیزوں کے
تبادلہ پر حادی کر دینا جو کھانے کے قابل ہوں اصل حکم کی خلاف ورزی ہے۔ صدر الشریعت
یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر امام شافعی کی یہ رائے صحیح تسلیم کیجائے تو کھانے کی ایسی چیزوں
کا تبادلہ بھی جو شمار سے فروخت ہوتی ہیں بالکل جائز قرار نہ پائے گا۔ کیونکہ ایسی حالت میں
تعداد کے مساوی ہونے سے یہ ضرور نہیں ہوتا کہ حقیقی طور سے بھی وہ مساوی ہوں اور
اگر مساوات کی شرط سے قطع نظر کر لیجائے تو مسئلہ ربوا گیہوں اور خشک کھجوروں سے بھی جو
حکم میں بصراحت بیان ہوئے ہیں متعلق نہ رہے گا۔ ان صورتوں میں جن مساوات کا نص ۱۴۵
میں خیال رکھا گیا ہے وہ کیلی مساوات ہے[2] ایک دوسری مثال جس میں کہا جاتا ہے کہ

---

[1] آیات بینات جلد چہارم صفحہ ۱۴-۱۳
[2] توضیح صفحہ ۳۱۰

شافعیوں نے قیاس کا صحیح استعمال نہیں کیا یہ ہے۔ ایک ذمی (ایک غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی حفاظت میں رہتا ہو) مسلمہ طور سے اپنی زوجہ سے افتراق بذریعہ طلاق کے حاصل کر سکتا ہے۔ اسی قیاس پر شافعیوں کی یہ رائے ہے کہ وہ ظہار کے بھی مجاز ہیں (ظہار اپنی بیوی کے بدن کو ایسی عورتوں کے بدن سے تشبیہ دینا ہے جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہیں۔ حنفیوں کی یہ حجت ہے کہ طلاق اور ظہار میں فرق ہے۔ کیونکہ مرد فدیہ دیکر ظہار کے اثر سے شرعاً بری ہو سکتا ہے لیکن فدیہ کا مذہبی مسئلہ غیر مسلموں سے متعلق نہیں ہو سکتا۔[1]

اس قاعدہ کی خلاف ورزی کی مثال کہ قیاس نص کے الفاظ پر نہیں بلکہ حکم کی علت پر کیا جانا چاہیے حنفی شافعیوں کے اس استنباط کو پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حرمت خمر کی نص کے متعلق کیا ہے۔ خمر جو ایک منشی چیز ہے اور شیرۂ انگور کو سڑا کے بنتی ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ خمر کے لغوی معنی اس چیز کے ہیں جو حواس کو تیرہ و تاریک کر دیتی ہے اور اس واسطے خمر کا اطلاق تمام منشی اشیاء پر ہوتا ہے۔ حنفی اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ نص کے الفاظ پر قیاس کرنا ہے۔

(۴) جو حکم قیاس سے مستنبط کیا جائے اس کی بنا پر نص کے حکم میں تبدیلی نہ واقع ہونی چاہیے مثلاً بیع سلم کا معاہدہ جس کی رو سے مشتری ایسی چیز خریدتا ہے جس کے حوالے کرنے کی متعلق بائع زمانہ آئندہ کا وعدہ کر کے پیشگی قیمت لے لیتا ہے۔ شرع کے اس عام قاعدہ کے لحاظ سے کہ معاہدۂ بیع اس وقت جائز متصور ہوتا ہے جب کہ شے مبیعہ بر وقت معاہدہ موجود ہو۔ لیکن ایک حدیث سے بیع سلم کا جواز ثابت ہے جس میں ارشاد ہوا ہے کہ ایسی شے کی فروخت جس کی حوالگی کے لئے کوئی آئندہ تاریخ مقرر ہو جائز ہے۔ شافعیوں کا خیال ہے کہ اگر کوئی تاریخ مقرر بھی نہ ہو تب
146 بھی یہ معاہدہ جائز ہے اس وجہ سے ان پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ نصوص حکم میں تبدیلی کرتے ہیں۔ شرعاً معاہدۂ نکاح کے لئے دو گواہوں کی موجودگی لازم قرار پائی ہے۔ امام مالک کی اس رائے کی نسبت کہ گواہوں کا وجود صرف اعلان نکاح کے لئے ہے

---

[1] توضیح صفحہ ۳۱۰ مختصر جلد دوم صفحہ ۲۲۵

یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے حکم منصوص میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ اگر قیاس مستخرجہ سے اصل حکم کی کوئی جدید علت یا اس کے جواز کے لئے کوئی جدید شرط قایم ہوتی ہو تب بھی قیاس مستخرجہ خلاف حکم منصوص متصور ہوگا جن مردوں اور عورتوں میں باہم صحبت کا اتفاق ہوا ہو اس کے خاص رشتہ داروں کے ساتھ از روئے حکم نص نکاح ناجائز ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ صحبت کا بذریعہ نکاح کے واقع ہونا ضرور ہے۔ اس کی نسبت حنفیوں کا خیال ہے کہ یہ جدید شرط کا اضافہ ہے۔

علت کے خصوصیات

اب ہم کو علت کی خصوصیات پر ایک نظر ڈالنی چاہیئے علت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ معرف (حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی۔ مترجم) یا علامۃ یا موثر (جس پر شے کا وجود موقوف ہو۔ مترجم) ہے۔ صدر الشریعت پہلی تعریف کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ علت سے ایک منصوص حکم کا ایسی صورتوں پر جو اس کے الفاظ سے ظاہر نہیں ہوتیں حاوی ہونے کا علم حاصل ہوتا ہے۔ دوسری تعریف ان کے نزدیک پہلی تعریف میں شامل ہے۔ آخری تعریف پر ان کا یہ اعتراض ہے کہ حکم کا قایم کرنے والا یعنے موثر شارع ہے نہ کہ علت یا سبب صاف الفاظ میں علت کی تعریف اس طرح کیجاسکتی ہے کہ علت وہ واقعہ یا حالت یا مقصد ہے جو منصوص قاعدہ کو قایم کرتے وقت شارع کے پیش نظر تھا۔ جب کسی نص کے حکم کی علت دریافت ہو جاتی ہے تو فقیہ بذریعہ تعلیل کے اس نص کے حکم کو دوسری صورتوں میں جن میں وہی اسباب موجود ہوں کام میں لاسکتا ہے۔ اہل سنت وجماعت کا عقیدہ ہے کہ ہر حکم کے نفاذ کے وقت کوئی حکمت اور مصلحت شارع کے پیش نظر ہوتی ہے اس حکمت اور مصلحت کی غرض یہ ہوتی ہے کہ انسانوں کی فلاح میں ترقی ہو یا وہ ناجائز زیاں سے محفوظ رہیں اور جب حکم کی علت یا اس کا سبب اس حکمت اور مصلحت کی
۱۴۷ تائید کرتا اور اس کو بڑھاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ وہ سبب یا علت مناسب ہے۔

علت ایسی ہونی چاہیئے کہ اس سے انسانوں کی فلاح میں اضافہ ہو

ابو زید الدبوسی کا قول ہے کہ علت یا سبب اسی وقت مناسب تصور کیا جائے گا جب کہ وہ انسانوں کے معمولی عقول کے مطابق ہو۔ حکم کی مصلحت اور حکمت کے دو پہلو ہیں۔ ایک دینی اور دوسرا دنیوی حکم کی دینی مصلحت جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ریاضہ نفس اور

تہذیب اخلاق ہے اس کا دینوی مقصد جان، مال، نسل، نیک نامی، مذہب اور عقل کی حفاظت ہے۔ شرع میں ان مقاصد کے علاوہ دوسرے مقاصد بھی جو ان سے درجہ میں کم ہیں پیش نظر رکھے گئے ہیں یعنے رفع حاجت اور اس امر کا تعین کہ انسان کی وقعت کے لحاظ سے کیا چیز مناسب اور کیا نامناسب ہے جو تحسین[عله۱] کے نام سے موسوم ہیں ضرورتوں میں بھی فرق ہے بعض کو بعض پر ترجیح ہے۔ قتل یا ضرر بالارادہ میں سزا دینے ناجائز قابض کو واپسی جائداد پر مجبور کرنے اور زنا اور اتہام اور شراب پینے کے متعلق سزا دینے اور جہاد کا آئین قائم کرنے میں شارع کا مقصد علی الترتیب جان و مال نسل نیک نامی عقل اور مذہب کی حفاظت ہے[عله۲]۔ ان صورتوں میں حکم کے مناسب یا علتیں بالارادہ قتل یا ضرر، سرقہ یا دخلت بیجا، زنا، نشا اور کافروں کے مظالم کہے جا سکتے ہیں۔ نابالغ
کے نکاح کے لئے ولی کا تقرر ایسے مقصد کی مثال ہے جو دوسرے درجہ کا ہے یعنے ۱۴۸
زیادہ اہم نہیں متصور ہوتا۔ احکام متعلقہ بیع، اجارہ اور دوسرے اسی قسم کے معاملات کے مقاصد بھی اسی نوعیت میں داخل کئے جاتے ہیں مگر فی الحقیقت اس امر کا تعین کرنا کہ اہم مقاصد کہاں ختم ہوتے ہیں اور غیر اہم مقاصد کہاں سے شروع ہوتے ہیں نہایت دشوار ہے۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ احکام بیع جائداد ایسے ہی انسان کی زندگی کے لئے ضروری ہیں جیسا کہ اس کی جائداد کا زیان ناجائز سے محفوظ رکھنا۔ اسی طرح ایک دایہ کا نوکر رکھنا بعض اوقات بچے کی جان کی حفاظت کیلئے بیحد ضرور ہو جاتا ہے[عله۳]۔ اسی بنا پر اسلامی اصول فقہ کا یہ مشہور اور مسلمہ مسئلہ ہے کہ انسانی ضروریات قطعی ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں بعض صورتوں میں احکام کی بنا مناسبت اور ملائمت پر قائم ہوتی ہے اس کی مثال وہ احکام ہیں جو تحسین و تزئین کے متعلق ہیں یا یہ حکم کہ غلام کی شہادت ناقابل قبول ہے۔ قطعی ضرورتوں کو دوسری ضرورتوں پر اور انسانی ضرورتوں کو مناسبت اور ملائمت کے مسئلہ پر تفوق اور ترجیح حاصل ہے۔

عله۱ توضیح صفحہ ۳۱۸ آیات بینات صفحہ ۹۶۰ مختصر جلد دوم صفحہ ۱-۲۴۰

عله۲ توضیح صفحہ ۳۱۸

عله۳ آیات بینات۔ ج ۴، ۹۷

مذہبی اور دنیوی مقاصد میں اختلاف

اس امر کے متعلق کوئی عام قاعدہ بنانا مشکل ہے کہ آیا ہمیشہ مذہبی مقاصد کو دنیوی مقاصد پر تفوق ہے یا اس کے خلاف اس میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا کہ اکثر صورتوں میں مذہبی مقاصد کو ترجیح دیجاتی ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کسی شخص کو رمضان میں روزہ رکھنا طبی طریقہ سے مضر ہو لیکن چونکہ روزہ انسان کی حیوانی خواہشات کو فرد کرنے میں مفید ہے اس لئے حکم شخص مذکور کے واسطے روزے کو مفید قرار دیتا ہے۔ بہت سی صورتیں ایسی بھی ہیں جس میں دنیاوی مقاصد کو ترجیح دیجاتی ہے مثلاً سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے ان جسمانی تکالیف کی وجہ سے جو مسافر کو اٹھانی پڑتی ہیں۔
اس طرح ایک مسلمان جمعہ کی نماز کے لئے مسجد میں جانے سے معاف ہے اگر
اس کو اپنے سامان کے تحفظ کے لئے مجبوراً گھہرنا پڑے۔[عل] عام مسئلہ یہ ہے کہ مضرات ۱۴۹
ہر حالت میں رفع کئے جانے چاہئیں۔

ایسا قیاس جس کی بنیاد محض حکم کی عام مصلحت پر ہو جائز نہیں متصور ہو سکتا

عام طور سے اس کی اجازت نہیں ہے کہ کوئی فقیہ کسی حکم کی عام مصلحت پر قیاس کی بنیاد قائم کرے۔ علت کو اس مضمون سے جس کے متعلق نص ہے خاص تعلق ہونا چاہئے اگر ایسا نہ ہو تو متضاد امور کے درپیش آجانے کا اندیشہ ہے۔ مثلاً احکام کا منجملہ اور مقاصد کے ایک اہم مقصد انسان کی جان کی حفاظت ہے اگر فقیہ کو محض اس پر بلا لحاظ دوسرے امور کے قیاس قایم کرنے کی اجازت ہو تو جہاد ناجائز قرار پائے گا۔ اس لئے فقیہ کو لازم ہے کہ وہ اس مسئلہ میں اس مصلحت پر بھی غور کرے جس کے لحاظ سے ایسی لڑائی جائز قرار دی گئی ہے اور جس کا مقصد حفاظت مذہب ہے۔

علت کا معین ہونا ضرور ہے

عام قاعدہ یہ ہے کہ علت معین اور قابل احساس ہونی چاہئے مثلاً معاہدہ کے فریقین کی رضامندی ایک ایسی چیز ہے جو قابل احساس نہیں اس لئے قانون نے ایجاب اور قبول کو لازم کردیا ہے۔ اسی طرح

عل مختصر جلد دوم صفحہ ۲۳۹ و المجلی صفحہ ۱۳

کسی شخص کا ارادہ محسوس نہیں ہوسکتا اس لئے قانون اس کے اظہار کو کسی ایسے صریح فعل سے اخذ کرتا ہے جو انسانی زندگی میں عام طور سے اس مقصد کے اظہار کے لئے کام میں لایا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب یہ سوال زیر بحث ہوتا ہے کہ آیا قاتل نے مقتول کو بالارادہ مار ڈالا یا نہیں تو قانون اس آلہ کی نوعیت پر جو اس کام میں لایا گیا غور کر کے اس کے ارادہ کا پتہ چلاتا ہے[1]

عام اور مسلمہ رائے یہ ہے کہ دلیل جو کافی طور سے معین اور صریح ہو استنباط قیاسی کے لئے بہتر بنیاد ہوسکتی ہے[2]

بعض اوقات ایک معاملہ میں ایک حکم دوسرے اسی قسم کے معاملہ کے لئے علت ہو جاتا ہے جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا اسی طرح استحسان کی اکثر صورتوں میں ایک حکم کی علت پوشیدہ اور غیر محسوس رہتی ہے۔ لیکن یہ سب اس عام قاعدے کے مستثنیات ہیں جس کی رو سے علت کا ایک معین واقعہ یا عمل ہونا ضرور ہے جس میں حکم کی پوری دلیل موجود ہو تاکہ جہاں کہیں اس کا وجود پایا جائے وہاں حکم بطور نتیجہ کے ثابت قرار دیا جاسکے[3]

یہ ضرور نہیں ہے کہ علت کی مناسبت ہر صورت میں عیاں ہوسکے	یہ ضرور نہیں ہے کہ قاعدے کی ہر مخصوص صورت سے اس واقعہ یا حالت کی مناسبت علانیہ ظاہر ہوتی ہو جو اس قاعدہ کی علت ہے۔ صرف اتنا کافی ہے کہ اکثر صورتوں میں اس سے فلاح اور بہبودی میں اضافہ اور مضرت و نقصان میں کمی واقع ہوتی ہو[4] مثال کے طور سے رمضان کے روزوں 150

میں جو رخصت مسافر کو دی گئی ہے اسی کو لو۔ اس رعایت اور رخصت کی بنیاد یہ ہے کہ عام طور سے لوگوں کو مسافرت میں تکلیف ہوتی ہے اگرچہ ہر مسافر کے

---

[1] مختصر جلد دوم صفحات ۲۳۹ و ۲۶۸

[2] ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۲۱۳-۴

[3] توضیح صفحہ ۳۱۹ مختصر جلد دوم ۲۳۹

[4] توضیح صفحہ ۳۱۹

متعلق نہیں کہا جاسکتا تاہم یہ قاعدہ ہر صورت میں قائم رہتا ہے [۱]

سب سے پہلے اس پر غور ہونا چاہیئے کہ آیا نص کی بنا ایسی علت پر قایم ہے جو قابل توسیع ہے یا نہیں

بعض فقہا اس کے قائل ہیں کہ جو حکم ایک نص میں دیا گیا ہے اس کی نسبت یہ خیال کرنا چاہیئے کہ وہ کسی ایسی علت یا سبب پر مبنی نہیں ہے جو توسیع کے قابل ہے جبتک کہ کسی صریح سند سے اس کے خلاف نہ ظاہر ہوتا ہو کیونکہ حکم نص کے الفاظ سے قائم ہوتا ہے نہ کہ سبب یا علت سے۔ بعضوں کی رائے ہے کہ ہر حالت یا واقعہ کو جس کا حوالہ نص میں موجود ہو حکم منصوص کی علت یا سبب قرار دینا چاہیئے جب تک کہ کوئی امر اس کے خلاف ظاہر نہ ہو۔ شافعی اور حنفی ان دونوں رایوں کو ناقابل قبول قرار دیتے ہیں اول کو اس بنا پر کہ حکم منصوص الفاظ کے ذریعہ سے مفہوم ہوتا ہے مگر قیاس کا کام یہ ہے کہ وہ اس کو دوسری صورتوں تک توسیع دے۔ دوسری رائے اس بنا پر صحیح نہیں ہوسکتی کہ ممکن ہے کہ بعض واقعات اور حالات اس مسئلہ سے مخصوص ہوں جس کا ذکر سند میں کیا گیا ہے گر بعض ہی لحاظات ایسے ہوتے ہیں جس میں توسیع کی گنجائش ہوتی ہے۔ شافعیوں کی رائے یہ ہے کہ بادی النظری طور سے نص کی توسیع بذریعہ قیاس کے ہوسکتی ہے یا یوں کہو کہ وہ محلل ہے یعنے اس کی بنیاد قابل توسیع سبب پر قائم ہے لیکن مخصوص واقعات متعلقہ نص کو اس عام لحاظ سے جس پر کہ نص قائم ہے جدا کرنے کی کافی وجہ ہونی چاہیئے۔ اس حد تک تو حنفی شافعیوں کے ہمزبان ہیں مگر آگے چلکر وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ قبل اس کے کہ کوئی فقیہ کسی حکم کی علت دریافت کرنے کی طرف متوجہ ہو اس کو کسی معتبر سند یا دلیل سے اس امر کا اطمینان کرلینا ضرور ہے کہ نص میں توسیع کی قابلیت موجود ہے۔ صدر الشریعت لکھتے ہیں کہ اس مزید شرط سے قیاس کا میدان بالکل تنگ ہوجاتا ہے اور اگر اس اصول کی توسیع حد منطق تک کی جائے تو اس سے دور تسلسل لازم آتا ہے۔

---

[۱] مختصر جلد دوم صفحہ ۲۱۳-۲۱۴ توضیح صفحہ ۳۱۹

ایک شرعی حکم کی ایک سے زیادہ علتیں ہو سکتی ہیں

علت کا ایسا ہونا ضرور نہیں ہے کہ جب وہ مفقود ہو تو وہ حکم بھی جو اس پر مبنی ہے مفقود ہو جائے۔ کیونکہ بعض اوقات ایک حکم کی کئی علتیں ہوتی ہیں مثلاً کفر سزائے موت کی علت ہے اور اسی طرح قتل عمد بھی اس کی علت ہے۔

کیا کیا چیزیں علت ہو سکتی ہیں

وصف حکم کی علت ہو سکتا ہے۔ جس کا لازم یا عارضی جلی یا خفی ہونا ممکن ہے اسی طرح اوصاف کا مجموعہ یا اسم جنس یا حکم شرعی۔ اس کے متعلق چند مثالیں ذیل میں درج کیجاتی ہیں ایک حدیث میں بتایا گیا ہے کہ منجملہ دیگر اشیاء کے سونے چاندی پر زکوٰۃ واجب ہے اس میں حنفیوں کی رائے کے مطابق سونے چاندی پر وجوب زکوٰۃ کی علت ان کی ثمنیت ہے یعنے ان دھاتوں کا خرید و فروخت یا تبادلۂ اشیاء میں کارآمد ہونا یہ وصف سونے اور چاندی سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا اور جو نتیجہ ازروئے قیاس وہ نکالتے ہیں وہ یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے زیور پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ جو نص ربٰو کے متعلق ہے اس میں ایک جنس کی اشیاء کے تبادلہ میں کسی فریق کو زیادہ لینے کی جو ممانعت کی گئی ہے اس کی علت ان اشیاء کا عام طور سے کیل یا وزن سے ناپا یا تولا جانا ہے یہ وصف عارضی ہے کیونکہ گیہوں اور جو وغیرہ جن کا ذکر حکم میں منجملہ اور اشیاء کے بصراحت ہوا ہے اگرچہ عام طور سے ناپ کر فروخت ہوتے ہیں مگر بعض اوقات وہ تول کر بھی فروخت ہوتے ہیں۔ اس صورت میں جو وصف علت قرار پایا ہے وہ جلی ہے برخلاف اس کے سونے اور چاندی کا وصف یعنے ان کی ثمنیت خفی ہے۔ بعض اوقات ایک حکم شرعی قیاسی استنباط کی علت ہو جاتا ہے اس کی مثال اس حکم سے ملتی ہے جو غلام مدبر (وہ غلام جس کے آقا نے یہ معاہدہ کیا ہو کہ وہ آقا کے انتقال کے بعد آزاد ہو جائے گا) کی فروخت کی ممانعت کے متعلق ہے۔ ام الولد (وہ لونڈی جس کے بطن سے آقا کے اولاد ہو گئی ہو) کے قیاس پر مشترکہ اصول یہ ہے کہ یہ دونوں آقا کی وفات کے بعد آزادی کے مستحق ہیں۔ 152

کیا علت ایک ہی حکم تک محدود رہ سکتی ہے

اس مسئلہ میں کہ آیا ایک حالت جو اصل نص کے ساتھ مخصوص ہے علاوہ اس صورت کے جس سے وہ ازروئے نص یا اجماع کے مخصوص ہے دوسری صورتوں میں صحیح طریقہ سے علت قرار دیجا سکتی ہے یا

نہیں اس بارہ میں حنفی ایک طرف اور شافعی اور مالکی ایک طرف ہیں امام ابوحنیفہ کی یہ رائے ہے کہ صحیح طور سے اس پر علت کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا جس کا اصل اصول یہی ہے کہ وہ جدید صورتوں سے متعلق ہو سکے۔ برخلاف اس کے مالکی اور شافعی یہ کہتے ہیں کہ جب نص یا اجماع سے ایک مخصوص اور محدود واقعہ بعض صورتوں میں علت قرار پا چکا ہے تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ وہی دوسری صورتوں میں کیوں علت نہ قرار پائے۔ یہ صحیح ہے کہ اس سے حکم میں توسیع کا مقصد نہیں حاصل ہوتا لیکن ممکن ہے وہ حکم کو قرین فہم اور قابل قبول کرنے میں مفید اور کارآمد ثابت ہو۔ صدر الشریعت کی رائے کے مطابق اس اختلاف آرا کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک فقیہ کو اس مخصوص علت کو نہ تسلیم کرنے کی وجہ سے حنفیوں میں کسی دوسری اس سے زیادہ عام علت کی طرف رجوع کر کے استنباط کرنا پڑے گا۔ بہرحال یہ امر تمام مذاہب میں مسلمہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر علت قابل توسیع نہ ہو تو دلیل کو اس علت پر قایم کر کے حکم میں توسیع نہیں ہو سکتی۔

علت کس طرح دریافت ہوئی ہے	بعض اوقات خود نص میں علت کا بصراحت بیان ہوتا ہے بعض اوقات ایسے قرائن موجود ہوتے ہیں جن سے اس کا پتہ چل جاتا ہے[1] اور کبھی اس کا تعین اجماع سے ہوتا ہے

جب وہ بصراحت بیان ہوتی ہے تو اس قسم کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں "پس بناءً علیہ" "اگر ایسا ہو تو ایسا ہونا چاہئے" وغیرہ وغیرہ مثلاً کلام مجید کی اس آیت میں "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" چور مرد ہو یا عورت پس تم ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو "پس" کا لفظ بتاتا ہے کہ ہاتھ کاٹ ڈالنے کی سزا کی علت سرقہ ہے[2] جس حدیث میں کہا گیا ہے کہ ماعز مرتکب زنا ہوا پس وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا لفظ "پس" سے ظاہر ۱۵۳
ہوتا ہے کہ سنگسار کر کے مار ڈالے جانے کی علت زنا تھی ان دونوں صورتوں میں علت کی نسبت مشکل سے کہا جا سکتا ہے کہ اس میں توسیع کی گنجائش ہے۔

جب علت کا پتہ صرف قرینہ سے چلتا ہے تو اس کا اظہار جملہ کی ترکیب سے

ع۱ مختصر جلد دوم صفحہ ۲۴۳-۴

ع۲ مختصر جلد دوم صفحہ ۲۱۳

ہو سکتا ہے یا کسی سوال کے جواب میں حکم کے صادر ہونے یا دو مختلف صورتوں میں کسی خاص حالت یا واقعہ کی وجہ سے احکام میں فرق اور تمیز ہونیکی بنا پر کلام مجید میں متوفی کے ورثا بتانے کے بعد یہ ارشاد ہوا ہے کہ القاتل لا یرث یعنے " قاتل کو وراثت نہیں پہنچتی" یہاں جملہ کی ترکیب یا یوں کہو کہ سیاق عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قاتل کو مقتول کی وراثت سے محروم رکھے جانے کی علت قتل ہے۔ حضرت رسول اکرم کے ایک شخص کی نذرحج کو قرض پر قیاس فرمانے کی روایت اس علت کی مثال ہے جس کا پتہ سوال کے جواب سے چلتا ہے کلام مجید میں ارشاد ہوا ہے کہ للفارس سہمان وللراجل سہم[1] " سوار کے لئے (مال غنیمت سے) دو حصے اور پیدل کے لئے ایک حصہ ہے" اس جگہ علت کا اظہار اس امتیاز اور فرق سے ہوتا ہے جو دونوں صورتوں میں ملحوظ رکھا گیا ہے یعنے سوار ہونا دوہرا حصہ اور پیادہ ہونا ایک حصہ پانے کی علت ہے۔ علت کا بعض اوقات اجماع سے پتہ چلتا ہے نابالغ کی جائداد کا ولی کے ہاتھ میں انتظام کے لئے سپرد کردئے جانے کی علت صغرسنی ہے۔ اور یہی اجماع سے قرار پایا ہے[2]

جب علت نص یا اجماع سے ظاہر نہ ہوتی ہو اس وقت ان مناسب واقعات کو معلوم کرنا چاہئے جو قیاس شرعی کے لئے موزوں ہوں

جب علت خود نص یا اجماع سے نہ ظاہر ہوتی ہو تو ہم کو وہ مناسب واقعہ یا سبب دریافت کرنا چاہئے جس پر حکم منصوص بنی ہے مناسب سبب جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے وہ ہے جس سے انسانی فلاح اور بہبود میں ترقی متصور ہو سبب کو مناسب ہی نہیں ہونا چاہئے بلکہ اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگی ہوئی ہے کہ وہ ملائم بھی ہو۔ ایک واقعہ یا سبب اس حالت میں " ملائم " کہا جاتا ہے جب کہ شرع اس قسم کے واقعہ یا سبب کو اسی قسم کے حکم کے ثابت کرنے کے لئے کافی تصور کرتی ہے جس قسم ۱۵۴

کے حکم نص کو اس وقت توسیع دینا پیش نظر ہے[3] علت کا تعلق نص سے جس قدر

عـلـه یہ آیۂ قرآنی نہیں ہے۔ بلکہ حدیث ہے ۱۲ مترجم

عـ۲ـه توضیح صفحہ ۳۲۶

عـ۳ـه مختصر جلد دوم صفحہ ۲۴۲

زیادہ قوی ہوگا اسی قدر وہ قیاس شرعی جو اس پر مبنی ہوگا قوی ہوگا۔

ایک ہی جنس یا نوع کی علل کا تعلق ایک ہی جنس یا نوع کے احکام کے ساتھ

احکام شرع کے عام مصالح اور ضروریات جو عمومیات بعیدہ ہوتے ہیں علت کی اعلی جنس متصور ہوتے ہیں جب انکو تحلیل کرکے دیکھا جاتا ہے تو وہ ایسے علل سے مرکب پائے جاتے ہیں جو عمومیت میں ان سے کمتر ہوتے ہیں اور پھر جب ان پر مزید تحلیل کا عمل ہوتا ہے تو وہ اور بھی زیادہ محدود اور مخصوص نظر آتے ہیں اور علی ہذا القیاس مخصوص اور محدود علل زیادہ تر حاوی اور عام علل کی جنس کی ایک نوع متصور ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک صغیر کا عجز جس کو سمجھ نہ ہو اور مجنون کا عجز اس عجز کے انواع ہیں جو نقص عقل کی بنا پر ہوتا ہے پھر نقص عقل خود اس عجز کے تحت میں آجاتا ہے جو عام طور سے عدم استعداد سے خواہ وہ جسمانی ہو یا دماغی پیدا ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ تر وسیع اور حاوی وہ عجز ہے جو انسان کے قصد کے خلاف ہوتا ہے مثلاً جبکہ وہ اپنی مرضی کے خلاف مقید کر دیا جاتا ہے یا خود اپنے عمل مثلاً شراب وغیرہ کے استعمال سے عاجز ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی بالاتر وہ عام عجز ہے جو خود اس کے افعال یا دوسرے ذریعہ یا خود کسی عمل کی نوعیت کے لحاظ سے پیدا ہو۔ عجز سے عموماً ضروریات پیدا ہوتی ہیں جن کی وجہ سے بالآخر قانون کو دست اندازی کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔

اسی طرح احکام بھی بلحاظ عمومیت کے درجہ بدرجہ ہیں جو حکم زیادہ تر عام اور حاوی ہوتا ہے وہ مخصوص اور محدود حکم کی جنس سمجھا جاتا ہے اور اس کو اپنے تحت میں بطور نوع کے شامل کر لیتا ہے۔ مثلاً ولایت عام طور سے ایک جنس ہے اور ولایت ذات اور ولایت مال اس کی دو انواع یا اقسام ہیں[1] ۱۸۵

علت کے دریافت کا ایک طریقہ بذریعہ اخراج کے ہے

علت کے دریافت کا ایک طریقہ (سبر) ہے یعنے ان واقعات اور علل کو خارج کرتے جانا جو نامناسب اور ناموزوں ہوں اور اس طور سے بتدریج صحیح علت تک پہنچ جانا۔[2] یہ امر کہ کون سے واقعات اور علل نامناسب یا ناموزوں ہونے کی بنا پر قابل اخراج ہیں

عله مختصر جلد دوم صفحہ ۲۴۲

عله۲ ؍ ؍ صفحہ ۲۳۲

فقیہ کی رائے اور اس کی تمیز پر منحصر ہوتے ہیں۔

اس استنباط کا جو مناسب اور موزوں علت پر مبنی ہو قابل اتباع ہونا

چاروں اہل سنت وجماعت کے مذاہب کے مطابق وہ شرعی قیاسی استنباط جو ایسے مناسب واقعات یا علل پر مبنی ہو جو شرعی قیاس کے لئے موزوں سمجھے جاتے ہوں جائز اور صحیح ہے شافعی اور مالکیوں کے نزدیک ایسی علت کی موجودگی میں استنباط کرنا مجتہد پر لازم ہے۔ حنفی اس کو لازم قرار نہیں دیتے جب تک کہ وہ علت موثر بھی نہ ہو علت یا سبب کو موثر اس وقت کہیں گے جب کہ اسی قسم یا اس کے قریب تر جنس کی علت یا سبب کو کسی نص یا اجماع نے ایسی قسم یا اس کے قریب تر جنس کی نصوص میں جس سے اس وقت استنباط کرنا مقصود ہے صحیح قرار دیا ہو حنفی فقہا کی اس رائے پر علامہ تفتازانی کو یہ اعتراض ہے کہ اصحاب رسول اللہ کے بہت سے ایسے فیصلے موجود ہیں جن کی بنا ایسی علت پر قائم نہیں ہے جو کہ منصوص یا متفقہ اجماع ہو۔ مثلاً جب ایک متوفی شخص کی نسبت یہ سوال پیدا ہوا کہ منجملہ اس کے دادا اور بھائی کے کون شخص اس کی وراثت کا زیادہ تر مستحق ہے۔ حضرت علی کی رائے ایک تشبیہ کی بنا پر قرابت قریبہ کی وجہ سے بھائی کے حق میں تھی۔ آپ نے دادا کو ایک درخت کے تنہ سے تشبیہ دی جس سے ایک شاخ نکلی (متوفی کا باپ) پھر اس شاخ سے دو ٹہنیاں ظاہر ہوئیں (یعنی متوفی اور اس کا بھائی) اس سے آپ نے یہ نتیجہ نکالا کہ بھائی بہ نسبت دادا کے قریب تر ہے۔ دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ شاخ تنہ کا ایک جزء ہے غرضکہ اس فیصلہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قیاس کرنے میں قدیم فقہا زیادہ آزادی اور اختیار تمیزی کو کام میں لانے کے طرفدار تھے جن کی اجازت صدر الشریعت نہیں دیتے۔ برخلاف رائے مندرجہ سابق کے بعض فقہا کی رائے میں ایک فقیہ کو کسی خاص واقعہ
یا حالت سے محض اس بنا پر کہ وہ اس کے نزدیک ایک حکم منصوص کی علت ہے ۱۵۶
قیاس کرنا لازم ہے یہ دلیل جس میں فائدہ عام ملحوظ رکھا جاتا ہے مصالح المرسلہ کے نام سے موسوم ہے۔

اس بارہ میں امام غزالی کی یہ رائے ہے کہ ایسی دلیل سے عام قیاس کیا جانا

جائز ہے بشرطیکہ اسلامی جماعت کی فلاح کے لئے اس کی شدید ضرورت محسوس ہوتی ہو
ان کی رائے کی تشریح کے لئے مفصلۂ ذیل مثال پیش کیجاتی ہے۔ اگر ایک لڑائی
میں جو مسلموں اور غیر مسلموں میں واقع ہو اور غیر مسلم اپنی فوج کے سامنے مسلمان
قیدیوں کی ایک جماعت کو کھڑا کر کے بطور سپر کے کام لینا چاہیں ایسی حالت میں
ان کے نزدیک اگر کوئی اور صورت ان کے بچانے کی نہ نکل سکے تو ان پر تیر چلانا
جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے حملہ نہ کرنے سے غیر مسلم فتحیاب
ہو جائیں گے تو عامۂ مسلمین کا وجود خطرہ میں پڑ جائیگا۔ بجائے اس کے فرض کرو کہ
ایک کشتی طوفان میں آگئی اور یہ متیقن ہو گیا کہ اگر کشتی میں بیٹھنے والوں میں سے
کچھ لوگ دریا میں نہ ڈال دئے گئے تو سب کے سب ڈوب جائیں گے۔ ایسی
حالت میں شرع اس کی اجازت ہرگز نہ دیگی کیونکہ اس سے کافۂ اہل اسلام کے
امن میں خلل پڑنے کا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔

علیت کی قوت مختلف صورتوں میں مختلف ہوتی ہے

بعض علل موثرہ ایسے ہیں جو دو یا دو سے زیادہ صورتوں میں
ان چار صورتوں میں سے جو حنفیوں کے نزدیک قابل اتباع
ہیں استنباط قیاس کے قابل سمجھے جاتے ہیں۔ جو علت چاروں
صورتوں میں قیاس کی بنیاد ہو سکتی ہے وہ زیادہ تر اعتماد
کے قابل ہے اس کے بعد تین صورتوں والی اور بعدہ
دو صورتوں والی۔ اس سے ظاہر ہے کہ معاملات کی صرف ایک قسم ایسی ہو سکتی ہے
جس میں چاروں قسم کے استنباط ممکن ہوں۔ چار میں تین قسم کا اور چھ میں صرف دو قسم کا
امکان ہے۔ یہ سب ملکر گیارہ ہوتے ہیں۔ مثلاً نابالغی کو لیجئے جو ایک مخصوص قسم
کی علت ہے اور جس سے ایک عام حکم پیدا ہوتا ہے یعنے ایک نابالغ لڑکی کے
مال کی حفاظت کے لئے ولی کا مقرر کیا جانا۔ خواہ لڑکی کا نکاح ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو ۱۵۷
پھر وہی عجز جس کی ایک نوع نابالغی ہے نہ صرف نابالغ بلکہ ایک مجنون کی جائداد کا
ولی مقرر کئے جانے کی علت ہے۔ اس قیاس کو جس کی بنیاد ایسی علت پر ہو جو
صریحاً منصوص ہے اس پر ترجیح ہے جس کی علت کا اظہار مجملاً یا کنایۃً ہوا ہو۔
اور ان دونوں قسم کے قیاسات کو اس قسم کے قیاس پر ترجیح ہے جس کی علت کی بنا

مناسب واقعات پر قایم ہو۔ جس قیاس کی علت کی مناسبت اسی قسم کے احکام کے ساتھ متفقہ اجماع ہو اس کو ایسے قیاس پر جس کی علت کی مناسبت اسی جنس کے احکام کے ساتھ متفقہ اجماع نہ ہو ترجیح حاصل ہے۔ پھر خود اس قیاس کو ایسے قیاس پر جس کی علت کی قسم کی مناسبت کو اسی جنس کے احکام کے ساتھ اجماع نے قوی قرار دیا ہو فوقیت حاصل ہوگی۔ اقسام متذکرۂ بالا میں سے ہر قسم کو اس قیاس پر ترجیح ہے جس کی علت کی جنس کا اسی جنس کے احکام کے ساتھ قوی تعلق سمجھا جاتا ہے اسی طرح وہ قیاس جس کی علت کی قربت کی جنس کا تعلق اسی قریب جنس کے احکام کے ساتھ ہو اس قیاس سے اولی ہے جس کی علت کی جنس بعید کا تعلق اسی جنس بعید کے احکام کے ساتھ ہو۔[عله]

اس مسئلہ میں کہ مختلف قیاسات میں کونسا قیاس قابل قبول ہے غالباً مفصلۂ ذیل معیار مفید ثابت ہوں (۱) ایسا قیاس جس کی علت کی تائید میں زیادہ قوی شرعی اسناد ہوں قابل ترجیح ہے (۲) اگر ایک علت پر بہ نسبت دوسری کے شرع میں زیادہ تر عمل ہوتا ہو تو وہ قیاس جو کثیر العمل علت پر مبنی ہے قابل ترجیح ہوگا (۳) اگر ایک علت بہ نسبت دوسری کے زیادہ تر نصوص میں پائی جاتی ہے تو زیادہ پائی جانے والی کو شرعاً زیادہ اعتبار حاصل ہوگا (۴) اگر ایک علت اس قسم کی ہے کہ اس کی نفی سے وہ حکم جو اس پر قایم ہے منتفی ہو جاتا ہے تو اس کو ایسی علت پر ترجیح دیا جانا چاہئے جس میں یہ صفت نہیں پائی جاتی۔

دو مختلف اور متضاد قیاسوں میں سے فقیہ کسی قیاس کو اختیار کر سکتا ہے

ایک قیاس دوسرے قیاس کو باطل نہیں کرتا اگر دو قیاس ایک دوسرے کے خلاف ہوں تو فقیہ مجاز ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو اس کی رائے منتخب کرے اختیار کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کی صحت کا انحصار مجتہد کی استعداد اور علم پر ہوتا ہے اور وہ کسی طور سے معصوم نہیں سمجھا جا سکتا۔

۱۵۸ **آیا علت کا اثر محدود ہو سکتا ہے**

اکثر حنفی بعض شافعی اور مالکی اور حنبلی اس کے قائل ہیں کہ ایک مخصوص علت کا اثر محدود ہو سکتا ہے یعنے ایک علت جو کہ عام طور سے موثر

عله توضیح صفحہ ۳۷۱

ہوتی ہے ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں موثر نہ ہو لیکن فرقۂ حنفیہ کے ممتاز اور سر برآوردہ فقہا مثلاً فخر الاسلام اور صدر الشریعت کی یہ رائے ہے کہ اس پر صحیح علت کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا جب تک وہ ایسی نہ ہو کہ جہاں وہ پائی جائے وہاں حکم کا پایا جانا بطور نتیجہ کے لازم نہ ہو[1]۔ امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق اور اکثر ان کے متبعین اسی سے متفق ہیں اول الذکر رائے کی شرع کے عام اصول سے بھی تائید ہوتی ہے۔ جو لوگ اس سے مختلف الرائے ہیں وہ اس کی اس طرح توضیح کرتے ہیں کہ بعض موانع کی وجہ سے بعض حالتوں میں علت کا قانونی اثر ظاہر نہیں ہوتا حقیقت یہ ہے جیسا کہ قاضی عضد لکھتے ہیں کہ یہ بحث ایک لفظی بحث ہے[2]۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ہم ان مثالوں سے بحث کریں گے جو عموماً اس کے متعلق پیش کیجاتی ہیں۔ اگر ایک شخص بھوک سے بیحد بے تاب ہو کر دوسرے شخص کا کھانا کھا لیتا ہے تو وہ اس امر کا مستوجب ہے کہ اس کا معاوضہ ادا کرے۔ اس وجوب کی علت یہ ہے کہ اس نے ایک شخص کے حق مالکانہ کی جس میں دست اندازی جائز نہیں خلاف ورزی کی۔ برخلاف اس کے اگر ایک مسلم کسی باغی کی جائداد چھین لیتا یا اس کو ضایع کر دیتا ہے تو شرع کا اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ شافعی یہ کہیں گے کہ یہ صورت اس عام قاعدہ کے مستثنیات میں داخل ہوتی ہے جس کی رو سے کسی کے مالکانہ حق میں دست اندازی علت معاوضہ قرار پاتی ہے۔ اس کے خلاف حنفی جو علت کے اثر میں مستثنیات کو تسلیم نہیں کرتے یہ کہیں گے کہ باغی کی صورت میں بغاوت انتفاء حقوق مالکانہ کی علت ہے نہ یہ کہ شرع اس کے حق مالکانہ میں دست اندازی کی اجازت دیتی ہے۔ اس موقع پر اس استعارہ کا تذکرہ جو عموماً فریق مخالف کی طرف سے ان مختلف صورتوں کے اظہار
کے لئے پیش کیا جاتا ہے جس میں علت کا اثر نہیں ہوتا غالباً دلچسپی سے خالی نہ ہوگا[3]۔ ۱۵۹
(۱) بعض اوقات ایک خاص حالت ایک علت کو قایم ہی نہیں ہونے دیتی

[1] توضیح صفحہ ۳۴۵
[2] مختصر جلد دوم صفحہ 219
[3] توضیح صفحہ ۶-۳۴۵

جیسے تیر چلانے کی کوشش میں کمان کی زہ ٹوٹ جائے اور تیر چل ہی نہ سکے مثلاً ایک معاہدہ ایک آزاد آدمی کو بیع کر دینے کا ناقابل نفاذ ہے کیونکہ اس میں شے مبیعہ ہونے کی قابلیت ہی نہیں ہے۔

(۲) بعض صورتوں میں علت کی تکمیل بعض موانع کی وجہ سے نہیں ہو سکتی استعارۂ متذکرۂ بالا کے لحاظ سے تیر چلایا جائے مگر نشانہ پر نہ لگے۔ اگر کوئی ایسا شخص جو اس چیز کا مالک نہ ہو اس کو فروخت کر دے یہ معاہدہ جو کہ انتقال جائداد کی علت ہے تکمیل نہیں پا سکتا کیونکہ بایع اس چیز کے قبضہ دینے سے عاجز ہے۔

(۳) بعض حالتوں میں کوئی خاص مانع ایسا پیش آجاتا ہے کہ حکم کو موثر اور نافذ ہونے ہی نہیں دیتا۔ جیسے تیر دشمن کو لگتا تو ہے مگر اس کی زرہ اس کو زخمی نہیں ہونے دیتی مثلاً ایک شخص کسی شے کے فروخت کا معاہدہ کرتا ہے اس شرط پر کہ فلاں صورت کے واقع ہونے کی حالت میں اس کو فسخ معاہدہ کا اختیار ہوگا۔ اور وہ صورت واقع ہو کر بیع کو کامل نہیں ہونے دیتی۔

(۴) کبھی وہ مانع حکم کے پورے طور سے اثر کرنے میں مزاحم ہوتا ہے جیسے کہ تیر دشمن کو لگے اور زخمی کرے مگر وہ بعدہ جراحوں کے علاج سے اچھا ہو جائے۔ مثلاً ایسے شخص کو جو بغیر دیکھے ایک چیز خریدتا ہے تنسیخ معاہدہ کا اختیار ہے جو کہ بعد معائنہ شے مبیعہ انتقال جائداد کی علت ہے۔

(۵) بعض اوقات حکم تو علت کی وجہ سے ثابت ہو جاتا ہے مگر وہ قابل اتباع یا واجب العمل نہیں رہتا جیسے تیر کا زخم اچھا نہ ہو کر کہنہ ہو جائے اس طور سے کہ زخم خوردہ شخص اس کا عادی ہو جائے۔ مثلاً جب ایک شے کا مشتری اس شے میں عیب دیکھ کر معاہدہ کو منسوخ کر دے۔

۱۶۰ جو لوگ علت کے شرعی اثر میں استثنا کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ متذکرۂ بالا صورتوں میں مغالطہ یہ ہے کہ معاہدہ یعنی ایجاب و قبول کو علت قرار دیا جاتا ہے اور ہر صورت کے مخصوص حالات پر نظر نہیں ڈالی جاتی ان کا قول ہے کہ علت کی راہ میں کسی مزاحمت کا نہ ہونا اس علت کے قائم ہونے کی مقدم شرط ہے۔ صدر الشریعت اور فخر الاسلام کی اس رائے پر یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ استحسان فقہی کا یہ اثر ہوتا ہے کہ

وہ ایسی علت کے اثر کو جس پر قیاس قایم ہوتا ہے محدود کر دیتا ہے صدر الشریعت کا جواب یہ ہے کہ تمام ایسی صورتوں جن میں استحسان قیاس کو باطل کر دیتا ہے اس علت کو جس پر وہ قیاس مبنی ہے علت تامہ نہیں کہا جا سکتا۔

قیاس کی مثالیں

یہاں ہم اور چند قیاسات کی مثالیں پیش کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کے قیام میں کس طرح اختلاف آرا ہوا اور ہر ایک کی تائید میں جو بحث کی گئی ہے اس کی کیا نوعیت ہے اصول کی کتابوں میں ان کا تذکرہ خاص خاص احکام کے تحت میں کیا گیا ہے لیکن جب وہ احکام بہ نظر غور دیکھے جاتے ہیں تو ان میں کوئی عام اہم اصول نہیں پایا جاتا بلکہ وہ خاص خاص مسائل میں ایک فرقہ کی تائید اور مخالف کی تردید کے مباحث معلوم ہوتے ہیں۔

آمین بالجہر کی بحث

۱۔ حنفیوں کی رائے۔ نماز میں سورۂ فاتحہ کے بعد لفظ "آمین" آہستہ کہنا چاہئے کیونکہ یہ عمل متعلق بہ عبادت ہے اور اس لئے وہ آہستہ کہا جانا چاہیئے۔

شافعیوں کی رائے۔ اگر آمین آہستہ کہنے کی یہی وجہ ہے کہ وہ ایک عمل متعلق بہ عبادت ہے تو اذان اور تکبیر اور ارکان میں اللہ اکبر کا بہ آواز بلند کہنا کس طرح جائز ہوگا۔ ۱۶۱

حنفیوں کا جواب۔ اس میں شک نہیں کہ یہ افعال عبادت کی حیثیت سے ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں لیکن اذان اور تکبیر وغیرہ کی ایک دوسری حیثیت بھی ہے جو اس کو آمین سے ممیز کرتی ہے یعنے اس کا نمازیوں کے لئے ذریعۂ اطلاع ہونا کہ نماز کا وقت آگیا ہے۔ یا نماز فلاں رکن تک پہنچ گئی ہے۔[۱]

نکاح کا ثبوت

۲۔ شافعی۔ نکاح کی وہ حیثیت نہیں ہے جو جائداد کی ہوتی ہے اور اس لئے دو عورتوں اور ایک مرد کی شہادت سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

حنفی۔ جو قیاس کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ وہ نفی پر مبنی ہے۔ حنفیوں کے یہاں جس بنا پر مرد اور عورتوں کی شہادت نکاح میں جائز رکھی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اگر ثبوت میں

---

[۱] کشف الاسرار صفحہ ۵-۱۱۹۴

کسی قسم کا شبہ ہو تو اس کا اثر نکاح کے جواز پر نہیں ہو سکتا جیسا کہ اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر نکاح ہنسی دلگی میں کیا جائے تب بھی باضابطہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے اس لئے شافعیوں نے جو قیاس سرقہ پر قایم کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر ثبوت میں ذرا سابھی شک ہو تو حد کا حکم نہیں دیا جا سکتا اور عورتوں کی شہادت عموماً ضعف کی وجہ سے شبہ سے خالی نہیں ہوتی۔

نسب کے متعلق ایک صورت

۳۔ ایک عورت کو یہ اطلاع ملی کہ اس کا شوہر مر گیا اور اس نے اس اطلاع پر اعتبار کر کے دوسرا شوہر کر لیا اور اس دوسرے شوہر سے اس کے لڑکا پیدا ہوا اب پہلا شوہر واپس آگیا لڑکے کا دعویدار ہے تو وہی اس کا مستحق سمجھا جائے گا کیونکہ اس عورت کا شرعی طور سے صاحب فراش وہی ہے۔

شافعی۔ لڑکے کا مستحق دوسرا شوہر ہے کیونکہ حقیقی طور سے صاحب فراش وہی ہے جس طرح سے وہ لڑکا جو ایسے نکاح سے پیدا ہو جس کے گواہ نہ ہوں شوہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اگرچہ نکاح شرعی طور سے باطل قرار پاتا ہے[۱]

ولایت نکاح

۴۔ حنفی۔ ایک نابالغہ ثیبہ کی جائداد شرعاً ولی کے اختیار میں رہتی ہے۔ اسی طرح اس کو نابالغہ مذکورہ کے نکاح کی ولایت بھی حاصل ہونی چاہئے۔ جس طرح ایک نابالغہ باکرہ کے نکاح کی ولایت اس کو حاصل ہوتی ہے۔ ۱۶۲

شافعی۔ یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک نابالغہ باکرہ کی جائداد کو شرع ولی کے اختیار میں اس بنا پر دیتی ہے کہ اس نابالغہ کی ذات اس کے اختیار میں دی گئی ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ اور اس بنا پر ولی بطور جائز ایک ثیبہ کو بغیر اس کی رضامندی کے کسی کے نکاح میں نہیں دے سکتا۔

حنفیوں کا جواب۔ شرع میں ولایت ضرورۃً قایم کی گئی ہے اور اس لحاظ سے اس کی ذات اور جائداد اور باکرہ اور ثیبہ میں کوئی فرق نہ ہونا چاہئے[۲]

---

[۱] توضیح صفحہ ۳۵۱

[۲] توضیح صفحہ ۳۵۲

سزائے زنا کی ایک صورت

۵۔ ایک غیر مسلم باکرہ لڑکی پر زنا کے جرم میں درے لگائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر ایک غیر مسلم شوہر دار عورت کو اسی جرم میں موت کی سزا ہونی چاہئے جس طرح انہیں حالات میں ایک مسلمان عورت کو ہوتی ہے۔

حنفی۔ قیاس غلط ہے۔ ایک مسلمان باکرہ لڑکی کو دروں کی سزا اس بنا پر دیجاتی ہے کہ اسی جرم میں ایک شوہر دار عورت کو موت کی سزا دیجاتی ہے۔ شوہر دار عورت کا جرم بمقابلہ باکرہ کے زیادہ تر سنگین سمجھا جاتا ہے اور شرع میں حد کے لئے موت سے کم کوئی اور ایسی سزا نہیں قرار دی گئی ہے جو دروں سے سخت تر ہو[۱]

قابض ناجائز کی ذمہ داری واصلات کے متعلق

۶۔ شافعی۔ ایک شخص جو غصباً کسی دوسرے کی جائداد پر قابض ہو جائے اس امر کا مستوجب ہے کہ جائداد مذکور کو واپس کرے اور واصلات کا حساب دے جس طرح نقض معاہدہ کا مرتکب اس کے لازمی نقصانات کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

حنفی۔ غاصب پر جائداد کا واپس کرنا لازم ہے مگر وہ واصلات کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جا سکتا۔ کیونکہ استفادۂ جائداد ایک حادثہ ہے جو شے کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ شے کے لئے قابل احساس ہونا لازم ہے۔ اس لئے نقصانات کے تعین کی کوئی بنیاد نہیں ہو سکتی جس کا اصول یہ ہے کہ فریقین مساوی حالت میں کر دئے جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مسئلۂ شرعی پر اس طور سے نظر ڈالنے سے ایک بے گناہ شخص پر سختی ہوتی ہے لیکن یہ اس سے بہتر ہے کہ شرع نقصان سے زیادہ جبر دلائے کیونکہ وہ ایسی سختی ہوگی جس کی بانی مبانی خود شرع سمجھی جائے گی اور چونکہ شرع کا جاری کرنے والا خدا ہے اس لئے یہ سختی اس کی طرف منسوب ہوگی۔ معاہدہ کے احکام پر جو قیاس کیا جاتا ہے اس کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ ایسی صورتوں میں آئندہ منافع کے تعین کی جو اجازت دی گئی ہے وہ ایک مستثنیٰ ہے اور استثنا سے قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ ۱۶۳

[۱] توضیح صفحہ ۲۵۲

شافعیوں کا جواب۔ جائداد کی قیمت وہ حقوق ہیں جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں نہ کہ بالذات وہ محسوس شے۔ علاوہ بریں حقیقی مساوات کا متعین نہ ہو سکنا اس امر کے لئے کافی وجہ نہیں ہو سکتی کہ بہ نسبت غاصب کے مظلوم مالک پر نقصان عاید کیا جائے [۱]

غیر مسلم شوہر یا زوجہ کے مسلمان ہو جانے کا اثر

۷۔ شافعی۔ منجملہ غیر مسلم شوہر یا زوجہ کے اگر کوئی مسلمان ہو جاتا ہے تو اگر باہم صحبت نہیں ہوئی ہے تو فوراً ورنہ تین حیض کے بعد ان میں افتراق کرا دیا جائے گا۔ قاضی کو شوہر یا زوجہ کو یہ موقع دینا کہ آیا وہ اسلام قبول کرتی یا کرتا ہے ضرور نہیں ہے۔

حنفی۔ قاضی کو لازم ہے کہ پہلے اس شخص سے جو مسلمان نہیں ہوا ہے خواہ وہ شوہر ہو یا زوجہ دریافت کرے کہ آیا وہ اسلام کو قبول کرتا ہے اور اس کے انکار کرنے پر افتراق کا حکم دے خواہ تبدیل مذہب صحبت سے پہلے واقع ہوا ہو یا بعد شافعیوں کی دلیل غلط ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ قبول اسلام افتراق کی علت قرار پاتا ہے جو ہو نہیں سکتا اس لئے کہ اس حالت میں اسلام زندگی کے ایک لطف یعنے نکاح کا معدوم کرنے والا قرار پائے گا۔ حنفی قبول اسلام سے انکار کو افتراق کی علت قرار دیتے ہیں۔

---

[۱] توضیح صفحہ ۲۰۵، ۲۰۴

فصل دوم - استحسان

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو حکم بذریعہ قیاس کے کسی نص سے مستنبط کیا جاتا ہے وہ کسی ایسے حکم سے جو کسی دوسری نص میں بصراحت موجود ہے یا اجماع سے طے ہوا ہے اس کے مخالف ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں چاروں مذاہب اس پر متفق ہیں کہ صریح حکم کو بمقابلہ قیاسی استنباط کے ترجیح ہونی چاہئے۔ جو حکم قیاس سے مستنبط ہوتا ہے وہ ممکن ہے کہ اپنی تنگی یا لوگوں کے عادات یا مراسم کے خلاف ہونے کی وجہ سے یا اس بنا پر کہ اس سے بقیاس غالب لوگوں پر سختی ہونے یا تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے ایک فقیہ کی نظر میں مناسب نہ معلوم ہو۔ اس صورت میں بھی حنفیوں کے نزدیک فقیہ مجاز ہے کہ ایسے مستنبط حکم کو رد کر کے اس کی جگہ ایسا حکم اختیار کرے جو انسانی فلاح و بہبود اور انصاف رسانی کے مقاصد کو زیادہ تر خوبی کے ساتھ پورا کرتا ہو۔ فقیہ کے اس اختیار کا نام جس کے ذریعہ سے وہ ایسے قیاسی استنباط کو اس بنا پر کہ وہ نص یا اجماع کے مخالف ہے یا وہ اپنی رائے میں اس کو مناسب اور مفید نہیں سمجھتا اصطلاح شرع میں "استحسان" ہے جس کے لفظی معنی ترجیح دینا یا ایک شے کو اچھا سمجھنا ہے۔ اس اصطلاح کو صرف حنفی فقہا نے استعمال کیا ہے اور قیاس کے حکم کو چھوڑ کر فقیہ کی ذاتی رائے پر عمل کرنے کا مسئلہ بھی فقہ حنفی تک محدود ہے حنفی فقہا اس مسئلہ کو استنباط قیاسی قرار دیکر اسی ضمن میں اس پر بحث کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ یہ ایک خفی قیاس ہے۔ بہر حال حقیقت خواہ کچھ ہو "استحسان" قواعد کی جکڑبند سے آزاد ہونے کی بنا پر بحیثیت ماخذ قانون ہونے کے قیاس سے زیادہ تر آزاد اور وسیع

ہے اگر قیاس مسلمانوں کا "کامن لاء" (قانون عام) سمجھا جائے تو اس مناسبت سے استحسان کو "اکویٹی" (نصفت) کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس سے فقہ حنفی کی ترقی اور توسیع میں بہت مدد ملی اور اس امر کے سب سے پہلے محسوس کر لینے کا سہرا کہ قیاس کا سختی کے ساتھ اتباع قانون کے اس لوچ اور لچک کو زائل کر دے گا جو انصاف کا حقیقی موید اور معاون ہے اس کے بانی کے سر ہے۔ "استحسان" اہل سنت و جماعت کے دوسرے فرقوں میں بہت کچھ مورد لعن وطعن رہا۔ کہا جاتا ہے کہ امام شافعی کا مقولہ ہے کہ جو شخص استحسان سے کام لیتا ہے وہ خود شریع بنتا ہے۔ اس قسم کے اعتراضوں کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کے متبعین اس مسئلہ کو زیادہ ترقی نہ دے سکے اور یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہا اس کو کھینچ تان کر قیاس کے تحت میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی اس قسم کی کوشش سے اسلامی فقہ کے پڑھنے والوں کو کوئی یہ کارآمد مدد یا ہدایت ملی ہو۔

۱۶۵ **مختلف قسم کے استحسان بمقابلہ مختلف قسم کے قیاسوں کے**

بعض فقہا نے ان احکام کو جو استحسان پر مبنی ہیں دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

(الف) وہ جن کی صحت پر فقیہ کا قلب مطمئن ہو جاتا ہے۔

(ب) وہ جو بادی النظری طور سے صحیح معلوم ہوتے ہیں لیکن فقیہ کے قلب کو وہ اطمینان حاصل نہیں ہوتا اس کے مقابلہ میں قیاسی احکام کی بھی اسی طرح تقسیم کی گئی ہے۔

(۱) وہ جو ضعیف ہوتے ہیں۔

(۲) وہ جو بادی النظر میں غیر صحیح معلوم ہوتے ہیں لیکن مزید غور اور فکر کے بعد صحیح پائے جاتے ہیں۔ جب یہ دو اقسام ایک دوسرے کے مقابل ہوں تو (الف) (۱) پر اور (۲) کو (ب) پر ترجیح حاصل ہے۔

بعض فقہا نے ان دونوں اقسام کی زیادہ تر تفصیل کے ساتھ تقسیمیں کی ہیں ان کے نزدیک استحسان ایسا ہو سکتا ہے کہ

(الف) (۱) بادی النظر میں صحیح معلوم ہو اور مزید غور اور فکر کے بعد بھی ایسا ہی ثابت ہو۔

(ب ا) نہ صرف بادی النظر میں غیر صحیح معلوم ہو بلکہ مزید غور کے بعد بھی ایسا ہی معلوم ہو۔

(ج ا) بادی النظر میں صحیح معلوم ہو مگر مزید غور کے بعد غیر صحیح ٹھہرے

(د ا) بادی النظر میں غیر صحیح معلوم ہو لیکن مزید تامل اور غور کے بعد صحیح معلوم ہو۔

وہ لوگ اسی طرح قیاسی احکام کو بھی تقسیم کرتے ہیں جن کے نمبر حسب ذیل قائم کئے جاتے ہیں۔

(الف ا) (ب ا) (ج ا) (د ا)

جب یہ اقسام ایک دوسرے کے مقابل ہوتے ہیں تو (الف) کو ہر قسم کے استحسان پر ترجیح ہے اور (ب) اور (ب ا) کسی حالت میں قابل قبول نہیں (الف ا) کو (ج) پر اور (الف د) (د ا) کو (ج ا) پر اور (د ا) کو (ج ا) پر اور (ج) کو (ج ا) پر اور (ا د) کو (د ا) پر ترجیح ہے۔ مگر توضیح کے مصنف کی یہ رائے ہے کہ ایک ہی معاملہ میں صحیح استحسان کے قاعدہ اور صحیح قیاس کے قاعدہ میں اختلاف ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ جب ایک نص کی علت صحیح طور سے معلوم ہو جائے تو حکم کا ثابت ہونا لازمی ہے اور استحسان صرف قیاس کی ایک شکل ہے ایسا اختلاف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ علت کے دریافت کرنے میں غلطی ہو جائے۔

اس مسئلہ کے استعمال کی مثالیں اکثر کتابوں میں موجود ہیں بلکہ شرع کے
بعض ابواب کی بنیاد اسی پر قائم ہے مثلاً معاہدات سلم و استصناع اس مسئلہ سے ان ۱۶۶
مقدمات میں کام لیا جاتا ہے جو سوسائٹی کی روز افزوں ضرورتوں کی پیچیدگیوں کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں اور جن میں سختی کے ساتھ پابندی لوگوں کی ضرورتوں کے رفع کرنے میں کامیاب نہیں ہوتی۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حنفی فقہا کا قیاسی قواعد کی جگہ پر ایسے قواعد کا برتنا جو بربنائے رسم و رواج لوگوں کے طبائع سے زیادہ تر مناسبت رکھتے ہیں اسی مسئلہ کی بنا پر ہے۔

دفعہ ۳۔ مصالح المرسلہ والاستصلاح

امام مالکؒ کا اصول مصالح المرسلہ والاستصلاح

امام مالکؒ نے "استحسان" سے ملتا جلتا ایک اصول بنام نہاد "مصالح المرسلہ والاستصلاح" کے قایم کیا۔ ان کے نزدیک ایک شرعی حکم اس مصلحت عامہ پر نظر اور لحاظ کر کے قیاس کیا جا سکتا ہے جس کو وہ "مصالح المرسلہ والاستصلاح" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ امام الحرمین کی رائے بھی قریب قریب اسی کے تھی[ع۱]۔ لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مالکی فقہا نے اس اصول سے جیسا کہ چاہئے کام نہیں لیا اور ان کے متبعین فقہائے حنفیوں کی طرح اس اصول کو غیر متعین اور غیر محدود ہونے کی وجہ سے اس قابل نہیں تصور کیا کہ وہ احکام شرعی کے استنباط کی بنیاد قرار پا سکے[ع۲]۔ اس اصول کے استعمال کی جو مثال پیش کیجاتی ہے وہ بھی کوئی اچھی مثال نہیں ہے۔ مثلاً بعض مالکی فقہا نے اس اصول کی بنا پر سرقہ کے ملزم پر اقبال کرانے کی غرض سے سختی کا کیا جانا جائز قرار دیا ہے لیکن اس کے مقابلہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ ایک مجرم کا چھوٹ جانا اس سے بہتر ہے کہ کسی بیگناہ آدمی پر سختی کیجائے[ع۳]۔

دفعہ ۴۔ استدلال

لفظ استدلال کے عام معنی ایک چیز سے دوسری چیز کا استنباط کرنا ہے

ع۱ جمع الجوامع جلد چہارم صفحات ۲-۱۰۱-

ع۲ مختصر جلد اول صفحہ ۹-۲۸۱-

ع۳ جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۱۰۲-

اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ حنفی فقہا نے اس لفظ کو قواعد تعبیر میں کم و بیش انھیں معنوں میں استعمال کیا ہے لیکن مالکی اور شافعی کے یہاں "استدلال" شرعی احکام کے استنباط کا ایک علحدہ طریقہ ہے جو تعبیر یا قیاس کے حدود میں داخل نہیں ہوتا۔ استدلال کی تین تقسیمیں ہیں۔

(۱) ایک حکم کا دوسرے حکم کے ساتھ متعلق ہونا بغیر کسی خاص علت کے جو "التلازم بین الحکمین من غیر تعیین علۃٍ" کہلاتا ہے۔ ۱۶۷

(۲) "استصحاب الحال" یعنے اس امر کو تسلیم کرلینا کہ جو حالت پہلے تھی وہ اس وقت تک قایم ہے جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ کیا جائے۔

(۳) وہ شرایع جو اسلام سے پہلے موجود تھے "شرایع من قبلنا"۔ قسم اول کے استدلال کی پھر چار قسمیں ہیں۔

(الف) جب تعلق دو مثبتہ قضیوں میں ہو مثلاً یہ مسئلہ کہ جو شخص بطور جائز طلاق دینے کا مجاز ہے وہ بطور جائز ظہار بھی کرسکتا ہے۔

(ب) جب تعلق دو منفی قضیوں میں ہو مثلاً اگر وضو بغیر نیت کے جائز ہے تو تیمم بھی بغیر نیت کے جائز ہوگا۔ چونکہ تیمم جو کہ خاص حالتوں میں وضو کا قایمقام ہے بغیر نیت کے جائز نہیں اس لئے وضو بھی بغیر نیت کے جائز نہیں ہوسکتا۔ یہ حنفیوں کا رد ہے جو اس کے خلاف کے قایل ہیں۔

(ج) جب تعلق ایک مثبت اور ایک منفی قضیہ میں ہو مثلاً جو امر جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہوسکتا۔

(د) جب تعلق ایک منفی اور مثبت قضیہ میں ہو مثلاً یہ مسئلہ کہ جو جائز نہیں وہ ممنوع ہے۔

قسم دوم یعنے استصحاب کی مثال میں وہ صورت پیش کیجاسکتی ہے جس میں ایک شخص غائب اور مفقود الخبر ہوجاتا ہے۔ امام شافعی اس کو تمام شرعی مقاصد کیلئے اس وقت تک زندہ تصور کریں گے جب تک اس کی موت ثابت نہ کیجائے۔ اس وقت تک نہ اس کی جائداد ورثا میں تقسیم ہوگی اور نہ وہ ایسے مورث کی جائداد میں حصہ پانے سے محروم رکھا جائے گا جو اس کے غیاب میں فوت ہو۔ حنفیوں کا قول ہے کہ

یہ مسئلہ کہ ایک حالت کو اس وقت تک قایم تصور کرنا چاہئے جب تک کہ اس کے خلاف نہ ثابت ہو موجودہ حقوق کے تحفظ کی حد تک (للدفع) صحیح ہے لیکن اس سے جدید حقوق (لاللاثبات) پیدا نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر صورت متذکرۂ بالا میں ان کو شافعیوں کے ساتھ اس امر میں اتفاق ہے کہ شخص مفقود الخبر کی جائداد اس کے ورثاء میں تقسیم نہ ہونی چاہئے لیکن جو مورث اس کے غیاب اور اس کی مفقود الخبری کے زمانہ میں فوت ہوا ہے اس کے متروکہ میں حنفی اس کو حصہ نہیں دلاتے۔

تیسری قسم۔ یعنے ان شرایع کے متعلق جو اسلام سے قبل جاری تھے حنفیوں ۱۶۸
کی رائے اس سے پہلے ظاہر کیجاچکی ہے اس میں اور اہل سنت والجماعت کی دوسرے مذاہب کی آرا میں زیادہ فرق نہیں ہے عـه۱

اس سے ظاہر ہے کہ "استدلال" بحیثیت استنباط شرعی ان تمام استدلالوں پر حاوی ہے جو قیاس کی حد میں داخل نہیں ہوتے۔ خود قاضی عضد کا مقولہ ہے کہ حنفیوں کا مسئلہ "استحسان" اور مالکیوں کا مسئلہ "مصالح المرسلہ" دونوں استدلال کے تحت میں آجاتے ہیں عـه۲

عـه۱ دیکھو فصل سوم حصہ ۱ دفعہ د توضیح صفحہ ۲۵۰ جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۲-۱۹۱ مختصر جلد دوم صفحہ ۲۸۶

عـه۲ مختصر جلد دوم صفحہ ۲۸۱۔

فصل پنجم

اجتہاد و تقلید

کیا شرع محمدی میں مزید اجتہاد اور ترقی کی گنجائش نہیں ہے

ماخذ شریعت (ادلۂ شرعیہ) کے ضمن میں یہ امر بہت زیادہ قابل غور ہے کہ آیا شریعت اسلام میں مزید اجتہاد اور ترقی اس کے اصول کے خلاف تو نہیں ہے۔ اس مقصد کیلئے پہلے ان شرائط اور قواعد سے واقف ہونا ضرور ہے جو مجتہد یا فقیہ کے لئے لازمی اور لابدی قرار دئے گئے ہیں اور اہل سنت والجماعت کا عقیدہ تقلید یعنے شرعی مسائل میں قدیم فقہا کی رائے کے اتباع کرنے کے متعلق کیا ہے۔ مجتہد مصدر اجتہاد سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ جس کے معنی اس شخص کے ہیں جو اجتہاد کرتا ہے۔ اجتہاد کی معنی لفظی کوشش کرنے کے ہیں اصطلاح فقہ میں اس سے مراد ایک فقیہ کا اپنی تمام عقل اور فہم کو ادلہ شرعی (قران۔ حدیث اور اجماع) پر اس غرض سے صرف کرنا ہے کہ وہ دریافت کر سکے کہ (کسی ایسے معاملہ میں جس پر منصوص اور صریح احکام موجود نہ ہوں اور نہ اس پر اجماع ہو چکا ہو) بقیاس غالب شرعی حکم کیا ہے[ع۱]۔ دوسرے الفاظ میں اجتہاد اس قابلیت استنباط کا نام ہے جو ایسے شرعی امور میں صرف کیجاتی ہے جہاں نہ صریح نص اور نہ کوئی قاعدہ مقررہ اجماع موجود ہو اس موقع پر یہ بتا دینا ضرور ہے کہ اگرچہ اجماع کے طے کردہ مسائل کی نسبت

ع۱ جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۲۶۲ و مختصر جلد دوم صفحہ ۲۸۹

اجتہاد کام میں نہیں لایا جاسکتا تاہم چونکہ اجماع میں شریک ہونے والے لوگ مجتہد ہی ہوتے ہیں اس لئے جو اوصاف مجتہد کے لئے ضروری ہیں اس کا اثر شرع کے اس ماخذ پر پڑنا لازم ہے۔

مجتہد کا درجہ فقیہ سے بڑھا ہوا ہے اس کو نہ صرف شرع کا علم بلکہ شرعی استخراج اور استنباط کی قابلیت بھی ہونی چاہئے۔ اجتہاد کا قانونی نتیجہ یہ ہے کہ جو استنباط اس طور سے کیا جاتا ہے اس کی صحت کی نسبت غالب قیاس ہو جاتا ہے اگرچہ اس سے غلطی کا امکان کلیتاً رفع نہیں ہوتا اسی بنا پر شرعی استنباط تمیزی اور قیاسی احکام میں شمار کئے جاتے ہیں۔ اگر مجتہد کسی اجتہاد میں غلطی کرتا ہے تو وہ مستوجب عذاب نہیں متصور ہوتا کیونکہ وہ صحیح حکم کے دریافت کرنے میں اپنی امکانی کوشش صرف کرتا ہے غلطی سے بری ہونے کی صفت صرف خداوند تعالیٰ اور حضرت رسول اللہ صلعم کے لئے مخصوص ہے جن کا شرعی اور مذہبی امور میں تمام نطق وحی اور منزل من اللہ تھا۔ اس پر چاروں سنی فرقوں کو اتفاق ہے کہ اجتہادی استنباط قطعی اور یقینی نہیں ہوتا اور مجتہد سے غلطی کا امکان ہے۔ صرف معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ اس کا یقینی اور قطعی ہونا لازم ہے[1]

مجتہد کا اطلاق کس پر ہوسکتا ہے

میں اجماع کے ضمن میں عام طور سے ان اوصاف کو بیان کرچکا ہوں جو ایک مجتہد میں پائے جانے چاہئیں لیکن چونکہ یہ مضمون اہم ہے لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اہل اصول کے الفاظ میں دوبارہ بیان کیا جائے صدر الشریعت بہ اتباع فخر الاسلام لکھتے ہیں کہ مجتہد کے لئے ضرور ہے کہ وہ قرآن کے علم۔ اس کے لغوی اور اصطلاحی معنوں۔ اس کے مختلف اقسام۔ حدیث اور اس کے متون اور اسناد اور قیاسات شرعی کے استنباط کے قواعد سے پوری طرح سے واقف ہو[2]۔ جمع الجوامع کے مصنف "مستقل مجتہد" کے لئے حسب ذیل اوصاف قرار دیتے ہیں۔ اس کو بالغ اور عاقل ہونا چاہئے تاکہ

---

[1] توضیح صفحہ ۳۸۲۔

[2] بیضاوی جلد چہارم ۱۱۳۵ تلویح صفحہ ۳۸۲۔

وہ کلام کا منشا اور مفہوم سمجھ سکے۔ اس کو بدرجۂ اوسط عربی زبان۔ اس کی صرف و نحو
اور صنایع بدایع اور اصول الفقہ اور ادلۂ شرعیہ یعنے قران اور حدیث سے واقف ۱۷۰
ہونا لازم ہے اور شریعت کے اصل اصول سے پورا آگاہ ہونا چاہئے تاکہ وہ شارع
کا منشا اور مقصد سمجھ سکے۔ ناسخ منسوخ۔ شان نزول اور احادیث متواتر اور احاد کے
قواعد جانتا ہو اور قوی اور ضعیف احادیث میں امتیاز کرسکتا ہو۔ اور اسماء رجال سے
واقف ہو لیکن اس زمانہ میں صرف کسی امام حدیث مثلاً احمد بخاری یا مسلم کا حوالہ کافی
ہے۔ مجتہد کے لئے الٰہیات کا عالم ہونا ضرور نہیں اور نہ شرع کی مختلف شاخوں کے تمام
قواعد سے آگاہی ضرور ہے۔ ایک عورت اور ایک غلام بھی مجتہد ہوسکتا ہے۔ مجتہد کیلئے
اتقا کی بھی شرط نہیں ہے۔ اجتہاد کے لئے جن شرائط کی ضرورت ہے اور جن کی نہیں
ہے وہ یہاں اُس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں جو فخرالاسلام یا
صدرالشریعت نے دئے ہیں مگر اس بارہ میں جو قاعدے ہیں وہ تقریباً چاروں سنی
فرقوں میں یکساں ہیں۔ تاج الدین سبکی اس کے بعد لکھتے ہیں کہ مستقل مجتہد کے بعد "مجتہد مذہب"
کا درجہ ہے یعنے ایسا مجتہد جو کسی خاص مذہب کا اتباع کرتا ہو۔ ایسے مجتہد میں اس قدر
قابلیت ہونی چاہئے کہ وہ اپنے بانی مذہب کے قایم کردہ اصول کو خاص صورتوں
میں استعمال کرسکے۔ اس کے بعد ان کی رائے کے مطابق "مجتہدون الفتیا" ہیں یعنے
وہ مجتہد جن میں فتویٰ دینے کی قابلیت ہوتی ہے یا یوں کہو کہ جو اس امر کا فیصلہ کرتے ہیں
کہ جو دو مختلف رائیں مجتہدین قدیم کی چلی آتی ہیں اُن میں سے کونسی صحیح ہے۔
شافعی اور مالکی اس کے بھی قایل ہیں کہ بعض لوگ ایسے ہوسکتے ہیں جن کی
قابلیت اجتہاد شرع کی مخصوص شاخوں تک محدود ہو مثلاً جانشینی اور توریث کے
احکام میں۔ اگرچہ صدرالشریعت اور فخرالاسلام نے مجتہدین مذہب اور مجتہدین فتاویٰ ۱۷۱
کا بصراحت ذکر نہیں کیا ہے لیکن یہ مسلم ہے کہ اماماں مذہب کے بعد جو فقہا پیدا ہوئے
ان میں سے اگر سب نہیں تو اکثر نے اپنی تمام قوت انھیں چار مذاہب خصوصاً حنفی۔
شافعی اور مالکی فقہ کی توسیع اور ترقی میں صرف کی۔ جہاں تک مجھ کو علم ہے جمع الجوامع
کے مصنف ہی پہلے شخص ہیں جنھوں نے بلحاظ ان کے کاموں کے مجتہدین کی مختلف
تقسیمیں کی ہیں۔

بعد کے مصنفین نے مجتہدین کی تقسیم میں اور زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے جیسا کہ ہم کو آگے چلکر معلوم ہوگا مجتہدین کی جماعت میں یہ درجہ بندی ایسے تاریخی واقعات ہیں جن سے کسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا قانونی اثر کیا ہے؟

اس کے لئے ضرور ہے کہ تقلید کے مسئلہ پر ایک تنقیدی نظر ڈالی جائے۔

تقلید

تقلید دوسرے شخص کی رائے کے اتباع کا نام ہے بغیر اس علم کے کہ اس رائے کی سند کیا ہے[1]۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کے معنی ایک مجتہد کی رائے کے اتباع کے ہیں ایسے معاملات میں جو بصراحت کلام مجید یا حدیث یا اجماع سے طے نہ ہوئے ہوں۔ کیونکہ جن کا فیصلہ ان ذرائع سے ہوچکا ہے اس میں کسی اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور اس کی تعمیل ہر شخص پر خواہ وہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد یکساں لازم ہوتی ہے۔ تقلید کی اس تعریف سے ظاہر ہے کہ اس کا تعلق ایسے لوگوں سے ہے جس میں مجتہد کے شرائط نہیں پائے جاتے۔ اگر کسی مجتہد نے کسی خاص مسئلہ کے متعلق خود کوئی رائے قائم کی ہے تو اس پر کسی دوسرے مجتہد کی رائے کا اتباع جو اس کی رائے کے خلاف ہو حرام ہے۔ یہانتک کہ اگر کسی شخص میں مجتہد کے شرائط نہ بھی پائے جائیں مگر وہ شرع کا عالم ہو اور کسی خاص مسئلہ میں اس نے ایک رائے قائم کی ہو تو اس کا اتباع بمقابلہ کسی دوسرے مجتہد کی رائے کے اس پر لازم ہے[2]۔ یہی ہونا بھی چاہیئے تھا کیونکہ شرع اسلام کی بنیاد انسان کے ضمیر پر رکھی گئی ہے۔

تقلید کے متعلقہ مسائل

تقلید کے جو معنی بعض لوگ سمجھتے ہیں اس کے لحاظ سے جو سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں (۱) کیا اس زمانہ کے ایک مسلمان پر لازم ہے کہ وہ شرع کے مروجہ مذاہب میں سے کسی ایک مذہب کو اختیار کرے یا اس کو یہ کہنے کا حق ہے کہ میری شرع قرآن اور حدیث ہے اور جن معاملات میں ان میں بصراحت حکم نہیں ہے ان میں اپنے فہم

---

[1] جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۲۷۶، مختصر جلد دوم صفحہ ۳۰۷، تقریر والتعبیر جلد سوم صفحہ ۳۴۰۔

[2] جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۲۶۴۔

اور ادراک کے مطابق استنباط کرنے کا مجاز ہوں بلا لحاظ اس کے کہ اس بارہ میں دوسروں نے کیا رائے دی ہے یا وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ (۲) میں صرف ان اصول کا پابند ہوں جو چاروں اہل سنت و جماعت کے مذاہب میں مشترک ہیں۔ اور جن مسائل میں وہ باہم مختلف ہیں ان میں مجھ کو کسی ایک کی رائے سے اتفاق کرنے کا حق ہے جو میرے نزدیک مناسب اور بہتر ہو یا (۳) اگر وہ عام طور سے کسی ایک مذہب کا پابند ہے تو کیا اس کو اس امر کا اختیار ہے کہ وہ کوئی خاص مسئلہ دوسرے مذہب کا اختیار کرلے۔ اور (۴) آیا قاضی یا ناظم عدالت کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ شرع کے معاملہ میں مقدمہ کو اپنے مذہب کے خلاف کسی دوسرے مذہب۔ یا فریقین کے مذاہب کے اصول کے مطابق فیصلہ کرے۔ جب کہ اس کو معلوم ہو کہ وہ اصول ایک یا ایک سے زیادہ مذاہب میں موجود ہے اور اس کے نزدیک بلحاظ انصاف کے وہ دوسرے اصول سے زیادہ تر مناسب اور مفید نظر آئے؟ اول تین سوالات کا تعلق ایک مسلمان کے ضمیر سے ہے اس بارہ میں کہ اس کے طرز عمل کے لئے کونسے قانون کا اتباع مناسب ہوگا۔ چوتھے سوال کا تعلق عملی طور سے انتظام عدالت سے ہے۔

عامی کا فرض

عامی یعنے ایسے شخص پر جس نے شرع اور مذہبی علم نہ حاصل کیا ہو فرض ہے کہ وہ علماء کا اتباع کرے اور یہ اس کی برائت کے لئے کافی ہے بشرطیکہ اس نے اس بارہ میں کسی ایسے شخص سے دریافت کیا ہو جو علم دین کا سب سے بڑا عالم ہو جو اس کو مل سکتا ہو مالکی۔ شافعی اور قدیم حنفی علما کے نزدیک اگرچہ جس سے مسئلہ دریافت کیا جاتا ہے وہ سائل سے مختلف المذہب ہی کیوں نہ ہو[1] اس امر کے تسلیم کرلینے
کے بعد کہ اجتہاد شرعی حکم کی حیثیت رکھتا ہے اس مسئلہ کی بدیہی صداقت کے تسلیم کرنے ۱۷۳
میں کوئی دقت واقع نہیں ہو سکتی۔

کیا شرع کے احکام کے لحاظ سے اس زمانہ کے کسی فقیہ پر مجتہد کا اطلاق نہیں ہو سکتا

یہ مسئلہ نہایت اہم ہے کہ آیا شرع یا حنفی مذہب میں کوئی ایسا حکم ہے جس کے لحاظ سے سوائے قدماء کے اور کوئی فقیہ مجتہدین کے گروہ میں داخل

[1] مختصر جلد دوم صفحہ ۳۰۹

نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب قطعاً نفی میں ہونا چاہئے۔ حنبلی تو اس حد تک گئے ہیں کہ کوئی زمانہ ایسا نہیں ہو سکتا جو مجتہد سے خالی ہو دوسرے مذاہب میں بھی اس کے امکان سے انکار نہیں کیا گیا ہے[1] امام رازی[2] تو اس پر بحث کرتے ہیں کہ آیا ایسے مجتہد کا اتباع جائز ہے جو اس وقت زندہ نہ ہو مگر کسی معتبر عالم کا بھی یہ قول نہیں ہے کہ موجودہ زمانہ کا کوئی عالم جس میں تمام شرائط پائے جائیں وہ از روئے کسی حکم شرع کے مجتہد کی حیثیت نہیں پیدا کر سکتا۔ اس میں کچھ کلام نہیں کہ ایک گروہ ایسا ہے جس کا یہ خیال ہے کہ اجتہاد کا زمانہ گزر گیا[3] اور انھیں میں سے بعض کا یہ خیال ہے کہ اب نہ محض شرع بلکہ اس کے چار مذاہب میں سے کسی مذہب میں بھی مزید توضیح اور ترقی کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اگر اجتہاد کا زمانہ ان کے خیال کے مطابق چاروں امام۔ ان کے شاگردوں اور ان کے بعد اُن کے جانشینوں تک محدود ہوتا تو اس اہم مسئلہ کا ذکر ضرور اصول کی کتابوں میں پایا جاتا۔ کیونکہ فن اصول جیسا کہ قبل ازیں ظاہر ہو چکا شرع کے تمام ماخذوں سے بحث کرتا ہے۔ برخلاف اس کے فخر الاسلام اور صدر الشریعت اس پر بحث کر کے کہ مسلمانوں پر اصحاب رسول اللہ کی منفردہ رائے کا اتباع کہاں تک لازم ہے یہ طے کرتے ہیں کہ ان کی رائے کی وہی حیثیت
۱۷۴ ہے جو دوسرے فقہا کی رائے کی ہوتی ہے اور اس پر اکثر اہل سنت وجماعت کے علماء کا اتفاق ہے ایسی حالت میں یہ کسی طرح نہیں کہا جا سکتا کہ مذاہب اربعہ کے دو آئمہ کی رائے کو اصحاب رسول اللہ کی رائے پر ترجیح ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو علماء فن اصول ضرور ان آرا کو شرع کا ایک ماخذ قرار دیتے بحر العلوم نے بہت صحیح کہا ہے کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جنھوں نے لکھا ہے کہ نسفی کے بعد تیسرے درجہ کے مجتہدوں (یعنے مجتہدان مذہب خاص) کا بھی خاتمہ ہو گیا اور درجہ اول کے مجتہدوں کا دور تو چار اماموں کے ساتھ ہی ختم ہو گیا تھا اور اس لئے ہر شخص پر لازم

[1] مختصر جلد دوم صفحہ ۳۰۷

[2] جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ ۲۶۹

[3] در المختار جلد اول صفحہ ۵۷

ہے کہ چاروں اماموں میں سے کسی ایک کی تقلید اختیار کرے یہ سب وہم ہے اور ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں اور نہ ان کے اس قول پر کسی طرح کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ ان پر حضرت رسالت پناہ صلعم کا یہ مقولہ صادق آتا ہے کہ "وہ بغیر علم کے رائیں لگاتے ہیں" اور "وہ خود گمراہ ہوتے ہیں بلکہ دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں" ان کا یہ مقولہ کہ اب کوئی مجتہد درجہ اول تو کیا درجۂ سوم کا بھی نہیں ہو سکتا ایسی پیشین گوئی کے مساوی ہے جو ان پانچ چیزوں سے کسی ایک کے متعلق کیجائے جو پردۂ غیب میں پوشیدہ رکھی گئی ہیں۔ اور جس کا علم سوائے خداوند تعالیٰ کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا۔[1] بعض لوگ اس حد تک نہیں جاتے صرف یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ اس زمانہ میں مجتہدین کا ہونا ناممکن نہیں ہے مگر قیاس غالب یہ ہے کہ کوئی ایسا شخص پیدا نہ ہو۔ حالانکہ جو شرائط اور اوصاف مجتہد کے لئے بتائے گئے ہیں وہ ایسے سخت اور دشوار نہیں ہیں کہ یہ خیال کیا جائے کہ موجودہ زمانہ کے لوگ ان کے حاصل کرنے کے ناقابل ہیں اجماع کے مسئلہ پر نظر ڈالنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں ہر زمانہ میں فقہا کے موجود ہونے کے امکان کو تسلیم کیا گیا ہے اور جو تفصیلی مباحث قیاس کے متعلق اصول فقہ کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قیاس شرع کا ایک ایسا ماخذ ہے جو ہمیشہ قائم اور دائم رہنے والا ہے۔ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن یا حدیث میں کوئی ایسا امر ہے جس سے اشخاص متذکرۂ بالا کی رائے کی تائید ہوتی ہو برخلاف اس کے خود کلام مجید کی اس آیہ سے کہ "اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے پوچھو جو جانتے ہیں" ہر زمانہ میں علماء کی موجودگی مستنبط ہوتی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اس خیال کی تائید میں کوئی
امر ان لوگوں کی تصانیف میں موجود ہے جو سخت تر مقلدین کے خیال کے مطابق مجتہدین 175
کے مسلمہ طبقات میں سے کسی ایک طبقہ میں شمار ہوتے تھے۔ اس صورت میں یہ سمجھنا دشوار ہے کہ ایسے لوگ جو خود مجتہد ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے ایسا قاعدہ کس حق کی بنا پر قرار دے سکتے ہیں جس کی اگر سختی کے ساتھ تعمیل کیجائے تو شرع کے دو اہم ماخذ یعنی اجماع اور قیاس کا دروازہ بالکل بند ہوا جاتا ہے اور چونکہ وحی کا سلسلہ قطع ہی

[1] شرح مسلم الثبوت از بحرالعلوم مطبوعہ لکھنؤ صفحہ ۶۲۴۔

ہو چکا ہے اس لئے اس کا نتیجہ بجز جمود کے اور کیا ہو سکتا ہے علاوہ اس کے یہ قاعدہ خود حنفیوں کے اس اہم اصول کے معارض ہے کہ تمام فقہی قیاسات غیر یقینی اور اختیاری پر منحصر ہیں۔ اس سے جو حالت فی الحقیقت پیدا ہو جائے گی وہ یہ ہے کہ قدیم فقہا کی منفردہ رائے اگر کسی طرح ہم کو معلوم ہو جائے وہ ناقابل بحث ٹھہریگی اور اس کا اتباع مثل یقینی اور قطعی حکم کے لازم ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ تقلید کے مسئلہ کو بہ نسبت شرع کے تاریخ سے زیادہ تر تعلق ہے۔

چار اماموں کے زمانہ سے اسلامی دنیا بہ استثناء اہل تشیع کے عام طور سے انھیں مسائل کی پابند رہی جس کی اشاعت اماماں موصوف نے کی جیسا کہ میں قبل اس کے ذکر کر چکا ہوں۔ جب اس امر پر غور کیا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں بیشمار مذاہب اچھے اور برے عقائد لیکر آئے اور غائب ہو گئے اور مسلمانوں نے بعد غور اور فکر کے ان مختلف مذاہب اور ان کے بانیوں میں سے چند کا انتخاب کر لیا تو ان کا اس زمانہ میں یہ سمجھنا کہ ان کے مذہب کے اہم مسائل کی تعبیر جو کچھ ہونی تھی وہ ہو چکی کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں ہے علاوہ اس کے یہ بالکل صحیح ہے کہ خود چار مذاہب کے دائرہ میں رہ کر شرع کی توسیع اور نرمی کے لئے کافی گنجائش موجود ہے اس لئے اہل سنت وجماعت کا باوجود اس کے کہ وہ اصولاً کسی جدید امام کے اتباع کے منکر نہیں ہیں کسی ایسے جدید مسئلہ کے قبول کرنے میں جو ان کے مذاہب کے اصول کے صریح معارض ہو متردد ہونا کم وبیش فطری تھا۔

دوسرے سوال کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ متعصب سنی اور خصوصاً حنفی اہل سنت وجماعت میں صحیح طور سے شمار ہونے کے لئے چاروں اماموں میں ۱۸۶ سے کسی ایک کا اتباع لازمی قرار دیتے ہیں یہ گروہ اہل سنت وجماعت کے اس فرقہ کا سخت مخالف ہے جو خصوصیت کے ساتھ اپنے آپ کو کسی امام کا تبع نہیں قرار دیتا اور جس کو یہ لوگ "غیر مقلد" اور اپنے آپ کو مقلد کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ غیر مقلد۔ وہابی یا متبعین عبدالوہاب کے نام سے بھی پکارے جاتے ہیں عبدالوہاب تیرھویں صدی ہجری میں عرب میں ظاہر ہوئے وہ ترکوں کی حکومت کے خلاف تھے جو عام طور سے غیر مقلدین کی بدنامی کا بڑا موجب ہوا۔

غیر مقلد اپنے آپ کو "اہل حدیث" کہتے ہیں۔ اور نہ صرف قران اور حدیث
بلکہ اصولاً اجماع[1] اور قیاس[2] کو بھی صحیح ماخذ شریعت تسلیم کرتے ہیں۔ مگر قیاس سے
بہت کم اور حدیث سے زیادہ تر کام لیتے ہیں۔ اس بارہ میں ان کا مذہب امام حنبل
کے مذہب سے ملتا جلتا ہے وہ لوگ ان چاروں اماموں یا کسی دوسرے مجتہد
کی رائے کو صحیح نہیں تصور کرتے جب تک کہ وہ رائے قرآن کی صحیح تفسیر یا صحیح
حدیث کی سند پر مبنی نہ ہو۔ نہ وہ لوگ کسی حدیث کو اس بنا پر ضعیف سمجھ کر ترک
کرتے ہیں کہ ان چار اماموں نے اس سے استدلال نہیں کیا وہ ان چاروں اماموں
اور اہل سنت وجماعت کے دوسرے ممتاز فقہا کی رائے کو قابل وقعت قرار دیتے
ہیں اور اکثر اجماع سے سند لیتے ہیں مگر خاص خاص مسائل میں ایسی رائے کا قائم
کرنا جائز تصور کرتے ہیں جو ممکن ہے کہ سنیوں کے چاروں مذاہب کے خلاف
ہو۔ مثلاً وقف علی الاولاد کا مسئلہ۔ ایسے وقف کو وہ علی الرغم چاروں اہل سنت
وجماعت کے مذاہب کے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اس کا ذکر اس موقع پر دلچسپی
سے خالی نہیں کہ جو دلایل ایک اہل حدیث[3] نے تیس سال قبل اس قسم کے اوقاف
کی ناجوازی کے متعلق پیش کئے تھے[4] وہ دراصل وہی تھے جس پر بعدہ پریوی کونسل
نے بھروسہ کر کے ابو الفتح محمد اسحاق اور احسن اللہ[5] چودھری کے مقدمات کا
فیصلہ کیا۔ جن مقدمات میں اہل حدیث فریق ہوتے ہیں اور ان میں شرعی مسائل
پیش آتے ہیں ان میں بظاہر عدالتیں کوئی ایسا قاعدہ نہیں اختیار کرتیں جو ان
کے لئے مخصوص اور دوسرے اہل سنت وجماعت کے مذاہب سے مختلف ہو مجھ کو

---

[1] روضۃ الندیہ مطبوعۂ بولاق صفحہ ۲۸۴ شرح نواب صدیق حسین بر "درالبہیہ" مصنفہ شوکانی یمنی متوفی ۱۲۵۵ھ
[2] "درالبہیہ" مصنفۂ شوکانی صفحہ ۲-۲۵۱
[3] روضۃ الندیہ صفحہ ۴-۲۸۳
[4] ۲۲ کلکتہ صفحہ ۶۱۹
[5] ۱۷ کلکتہ صفحہ ۴۹۸

اس کا علم نہیں ہے کہ آیا ان کی طرف سے کبھی ایسی درخواست بھی پیش ہوئی یا نہیں ۔ برخلاف اس کے عدالتوں نے ان نالشوں کو جو حنفیوں کی طرف سے اہل حدیث کو بربنائے آمین بالجہر و رفع الیدین کے جن کی نسبت سنیوں کو اعتراض ہے اپنی مسجدوں سے روکنے کے متعلق پیش کی تھیں خارج کیا ہے[۱]۔ تیسرے اور چوتھے سوالات کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو چاروں مذاہب میں سے کسی خاص ایک مذہب کے اتباع کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس بارہ میں جو رائے معتبر فقہاء کی قرار پائی ہے جیسا کہ میں آگے چلکر بیان کروں گا یہ ہے کہ ایک خاص مذہب کے متبع کے لئے جائز ہے کہ وہ کسی خاص شرعی معاملہ میں اپنے مذہب کے فقہا کی تعبیر پر دوسرے مذہب کے فقہا کی تعبیر کو ترجیح دے۔ جمع الجوامع کے مصنف جیسا کہ قبل ازیں اشارہ ہو چکا پہلے شخص ہیں جنھوں نے ایک مذہب کے فقہا میں درجہ بندی کا آغاز کیا اور ان کا مقصد اس سے ایک واقعہ کا اظہار مورخانہ
طریقہ سے تھا۔ فخر الاسلام صدر الشریعت اور ابن حاجب کی تصنیفات میں کہیں ۱۷۸
اس کا پتہ نہیں۔ اگر اس زمانہ میں یہ خیال شایع ہوتا کہ کسی حکم کی رو سے فقہی تعبیرات کے دائرہ کو رفتہ رفتہ تنگ اور محدود کر دینا لازم ہے تو ضرور قدیم مصنفین فن اصول کی تصنیفات میں اس کا ذکر پایا جاتا۔ برخلاف اس کے یہ صاف طور سے نمایاں ہے کہ اجماع کے انعقاد کے لئے چاروں مذاہب کے فقہا کے اتفاق کی ضرورت ہے اور اتفاق ہی ان مذاہب کی اصلی بنیاد ہے جیسا کہ خود ان کے نام "اہل سنت و جماعت" (یعنے حدیث اور عام جماعت کے پابند) سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ چاروں اماموں میں سے ہر امام کے اتباع کرنے والے لوگ تھے اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا یہ لوگ اپنے اپنے اماموں کے مسائل کو پھیلاتے اور شایع کرتے گئے یہاں تک کہ فن اصول فقہ کے مصنفوں کا زمانہ آگیا ان بزرگوں نے ہر امام کے قایم کردہ اصول کو الگ الگ جمع کرنے کی کوشش کی اور اس سے جداگانہ مذاہب کے قایم ہو جانے کے رجحان میں ترقی ہوتی گئی۔

[۱] ۲۸ کلکتہ صفحہ ۴۴۸ ۔ ۱۲ الہ آباد صفحہ ۴۹۴ ۔ ۱۳ الہ آباد صفحہ ۴۱۹ و ۳۵ کلکتہ ۲۹۴۔

نگران کے زمانہ میں بھی اگرچہ مختلف اماموں کی رایوں پر بحث مباحثہ ہوتا تھا مگر یہ نہیں سمجھا جاتا تھا کہ ایک امام کے مسئلہ کو جو اس کے ممتاز متبعین میں رائج اور شایع ہے بمقابلہ دوسرے امام کے مسئلہ کے اختیار کرنا کسی طور سے بھی تمام اہل سنت وجماعت یا عدالتوں پر واجب ہے۔ یہ بربنائے مسئلہ تقلید زمانہ حال ہی میں قرار پایا کہ عدالتوں اور فقہا کا منجملہ چار مذاہب کے کسی ایک مذہب کا متبع رہنا ضرور ہے بعض اشخاص کی رائے میں اس مسئلہ سے بہ استثناء بانیان مذہب کے ہر مذہب کے فقہا اور مجتہدین کے طبقات قایم ہو جاتے ہیں اس طور سے کہ ایک طبقۂ ادنیٰ کے فقیہ یا مجتہد کی رائے اگر وہ طبقۂ اعلیٰ کے فقیہ یا مجتہد کی رائے کے مخالف ہو تو اس کی کوئی وقعت نہیں ہوسکتی۔ ہر مذہب کے مصنفین کی تصنیفات کی بھی اسی طور سے تقسیم کی گئی ہے تاکہ یہ امر متعین ہوسکے کہ جو مسائل ان میں درج ہیں وہ کس حد تک قابل اعتبار ہیں۔ مگر قبل اس کے کہ ہم اس تقسیم کا بیان شروع کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پر غور کیا جائے کہ مروجہ اور خصوصاً بہ ضمن عدالتی کارروائی کے تقلید کی ابتدا کس طرح ہوئی۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جو رائے قاضی یعنے جج کسی شرعی مسئلہ کے متعلق ظاہر کرتا ہے وہ اگرچہ ایک مقدمہ کے فیصلے کی بنیاد ہوتی ہے مگر اس سے کوئی بحث شرعی
نہیں قائم ہوتی ڈگری کا قانونی اثر یہ ہے کہ فریقین میں جو نزاع ہے وہ دور ہو جائے ۱۷۹
اس لحاظ سے وہ فریقین پر واجب التعمیل ہے اگرچہ وہ مسئلہ شرعی جس پر وہ مبنی ہے غلط اور قاضی ایک محض جاہل شخص ہی کیوں نہ ہو۔ صرف فقہا اور مجتہدین کی رائے کی نسبت یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ وہ شرعاً درست ہوگی اگر قاضی اتفاق سے فقیہ بھی ہے تو اس کی رائے کی وہی وقعت ہوگی جو ایک فقیہ کی رائے کی ہوتی ہے قاضیوں میں بعض بڑے بڑے فقیہ گزرے ہیں جیسے قاضی شریح ابو یوسف اور قاضی خاں اگر قاضی خود فقیہ نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ وہ تمام ایسے شرعی مسائل میں جن میں اس کو شک ہو کسی فقیہ سے بشرطیکہ ایسا شخص دستیاب ہوسکے دریافت کرے یا قدیم مصنفین کی تصنیفات اور تالیفات کی طرف رجوع کرے۔ اس سے کچھ زمانہ پہلے تمام اسلامی عدالتوں میں مفتیوں کے تقرر کرنے کا قاعدہ تھا جو شرعی معاملات میں قاضیوں کو مشورہ دیا کرتے تھے۔ اس کی وجہ غالباً کچھ تو انتظامی

آسانی اور کچھ یہ تھی کہ معتبر اور مستند فقہا خدمت قضا کو قبول نہیں کرتے تھے اور جو لوگ ان خدمتوں کو قبول کرتے تھے ان کی دیانت پر کامل اعتبار نہیں ہوتا تھا اور اس بنا پر ان کے اختیارات کو محدود کر دینا مناسب سمجھا جاتا تھا۔

ایک جج کو فقہ اسلام کے مسائل کو دریافت اور کام میں لانے کے لئے جو احکام دئے گئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:-

جج کا فرض ایسے معاملات میں جن کے متعلق نص یا اجماع موجود نہو

قاضی پر لازم ہے کہ وہ مقدمہ کے فیصلے میں صریح احکام قرآن یا مسلمہ یا مشہور حدیث یا اجماع کا اتباع کرے۔ اس کے خلاف کرنے کا وہ مجاز نہیں ہے۔ اس کا جو فیصلہ ایسے صریح اور قطعی احکام کے خلاف پایا جائے اور اس کی غلطی دریافت ہو تو وہ خود یا اس کا جانشین اس کی تنسیخ کا مجاز ہے اس صورت کے سوائے اس
۱۸۰ کے فیصلے کو نہ دوسرا جج اور نہ وہ خود منسوخ کر سکتا ہے اگرچہ وہ رائے جس پر اس کا فیصلہ مبنی ہے غلط ہی کیوں نہ ہو۔ اصول یہ ہے کہ تمام اجتہادات (مجتہد فیہ) میں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا کوئی شخص یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں رائے غلط ہے اور اس لئے جس رائے پر ایک مقدمہ کا فیصلہ ہوا ہے اس کو دوسری رائے کے مقابلہ میں جو اس کے خلاف ہے قائم رکھنا زیادہ تر مناسب ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اس بارہ میں اور زیادہ نرم ہیں ان کے نزدیک اگر قاضی نے فیصلہ غلطی سے ایسی رائے کی بنیاد پر کیا ہے جو اس کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے تب بھی وہ قابل نفاذ اور واجب التعمیل ہے لیکن ان کے شاگرد اس بارہ میں ان سے متفق نہیں ہیں[۲]۔ اور فتوی دونوں رایوں پر ہے[۳]۔ جو فیصلہ شرعی مسئلہ کی غلطی پر صادر ہوا ہے وہ نہ صرف واجب النفاذ اور قابل التعمیل ہے بلکہ اس پر عمل کرنے سے کوئی شخص مستوجب گناہ بھی نہیں ہو سکتا شرعی معاملات میں

[۱] ہدایہ جلد چہارم صفحہ ۳۹۶ عالمگیری جلد سوم صفحہ ۲-۴۳۱ و ۴۴۳ -
[۲] ہدایہ جلد چہارم صفحہ ۷-۳۹۶
[۳] فتح القدیر جلد چہارم صفحہ ۳۹۷
[۴] ہدایہ جلد چہارم صفحہ ۹-۳۹۸

عدالتوں کو جو آزادی دیگئی ہے اس کی سند منجملہ دوسرے اسناد کے حضرت عمرؓ خلیفۂ ثانی کے قول سے لی جاتی ہے جو اہل سنت وجماعت میں بڑے فقیہ متصور ہوتے ہیں۔ ایک مقدمہ میں جو قاضی ابو الدرداء کے سامنے پیش تھا جن کو خود حضرت عمرؓ نے قاضی مقرر کیا تھا مدعیٰ علیہ نے جس کے خلاف فیصلہ صادر ہوا تھا جاکر حضرت عمرؓ سے اس فیصلہ کی نسبت شکایت کی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر وہ اس مقدمہ کا فیصلہ کرتے تو ان کا فیصلہ ضرور اس کے خلاف ہوتا لیکن وہ ایک قاضی کے فیصلہ کو منسوخ کرنے کے مجاز نہیں ہیں کیونکہ جس مسئلہ پر مقدمہ کا فیصلہ ہوا ہے اس کے متعلق کوئی صریح نص موجود نہیں ہے بلکہ وہ فقہی استنباط یا اجتہاد پر مبنی ہے۔[1]

جب کہ مسئلہ کا انحصار فقہی استنباط اور اجتہاد پر ہو تو ایک حنفی قاضی مجاز ہے
181 کہ اس کا فیصلہ شافعی مذہب کے مطابق کرے بشرطیکہ وہ اس رائے کو ترجیح دیتا ہو یا اگر ممکن ہو مقدمہ تصفیہ کے لئے کسی شافعی قاضی کے سپرد کر دے اس کی تائید میں بہت سے نظائر پیش ہو سکتے ہیں مثلاً ایک حنفی قاضی اس مسئلہ میں کسی دوسرے اہل سنت وجماعت کے مذہب کی رائے کو اپنے مذہب کی رائے پر ترجیح دے کر اس طلاق کو جو نشہ کی حالت میں دیجائے ناجائز قرار دے سکتا ہے یا جو نکاح بغیر دو گواہوں کی موجودگی کے منعقد ہوا ہو اس کو جائز ٹھہرا سکتا ہے۔ یا نابالغ کے عقد کو جو اس کے باپ نے فاسق گواہوں کے مواجہہ میں کر دیا ہو منسوخ کر سکتا ہے۔ یا مدبر اور شاید ام الولد کی فروخت کو جائز قرار دے سکتا ہے وقس علیٰ ہذا یہ امر شرع میں نہ صرف بربنائے اصول درست ہے بلکہ اس کی سند سیر الکبیر۔ جامع الفتاویٰ خزانۃ المفتیین النوازل الذخیرہ۔ فتاویٰ رشید الدین۔ شیخ الاسلام عبد الوہاب شیبانی۔ شیخ الاسلام عطا ابن حمزہ اور دوسرے ذرائع سے بکثرت ملتی ہے[2] بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہمام کے زمانہ میں

[1] ہدایہ جلد چہارم صفحہ ۳۹۶

[2] فتاویٰ قاضی خاں جلد دوم صفحہ ۹-۱۵۱۴ فتاویٰ عالمگیری جلد سوم صفحہ ۱۴۱-۹۴۲۳- ام الولد کی فروخت کے متعلق صدر الشریعت کی یہ رائے ہے کہ وہ ناجائز ہوگی کیونکہ اجماع کے خلاف ہے دیکھو توضیح صفحہ ۴۴۵

جو کہ ہدایہ کے مشہور شارح ہیں قاضیوں کا وہ اعتبار جو قاضی خاں اور صاحب ہدایہ کے زمانہ میں تھا اہل علم کی رائے میں اس قدر گھٹ گیا تھا کہ وہ ان کے اختیارات تمیزی کو جہاں تک ممکن ہو گھٹانے اور کم کردینے کی طرف مائل نظر آتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ اس زمانہ کے قاضیوں کو اپنے مذہب کے خلاف مقدمات کے فیصلہ کا اختیار نہ ہونا چاہئے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی محرک کوئی ناجائز غرض ہو وہ اس قید کی تائید میں یہ حجت پیش کرتے ہیں کہ جب فرمانروائے وقت کسی قاضی کو ایک خاص مذہب کے احکام کے نفاذ کی غرض سے مقرر کرتا ہے تو دوسرے مذہب کے احکام کا نافذ کرنا شرط تقرر کی خلاف ورزی متصور ہوگا۔[1] اس قید کو قدیم فقہا کی رائے سے مطابق کرنے کے
لئے مزید دلیل یہ پیش کیجاتی ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں نے جن قاضیوں کو (۱۸۲)
اس قدر وسیع اختیارات کا دیا جانا تجویز کیا تھا وہ ایسے قاضی تھے جن کو بجائے خود اجتہاد کا مرتبہ حاصل تھا۔ اگر قاضی اتفاق سے زیادہ علم والا نہ ہو تو قدیم فقہا کی رائے کے مطابق اس کے لئے یہ ضرور نہ تھا کہ وہ مشتبہ مسائل میں اپنے ہی مذہب کے فقہا کی کتابوں کی طرف رجوع کرے لیکن زمانہ حال کے فقہا نے اس میں بھی قید لگادی ہے۔

ابن ہمام کے زمانہ سے لیکر صاحب بحر الرائق اور مولفین فتاوی عالمگیری کے زمانہ تک قاضی کو صرف اصحاب رسول اللہ صلعم اور اپنے بانی مذہب کے مسائل کا اتباع لازم تھا حنفی ہونے کی صورت میں وہ مجاز نہ تھا کہ کوئی ایسی رائے اختیار کرے جو امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کی رائے کے خلاف ہو۔ اگر کسی مسئلہ میں وہ خود باہم مختلف ہوتے تھے تو اس پر امام صاحب کی رائے کا اتباع ضرور تھا اگر ان کی کوئی ایسی رائے موجود نہ ہوتی تھی تو شاگردوں کی رائے پر چلنا پڑتا تھا۔ اس زمانہ میں ایسے مسائل میں بھی جن کی نسبت ان فقہا کی کوئی رائے نہ تھی قاضی کی آزادی کو محدود کرکے اس کو بعد کے مجتہدین کی رائے کا پابند کردینے کی طرف رجحان نظر آتا تھا لیکن صاحب در المختار کے زمانہ کے قریب سلطان روم کا ایک فرمان اس مضمون کا

[1] فتح القدیر جلد چہارم صفحہ ۳۹۷

صادر ہوا کہ قاضیوں کو "ضعیف آرا" کا اتباع نہ کرنا چاہیئے جس نے تقلید کے مسئلہ کی موجودہ مستقل اور سخت صورت قایم کر دی بظاہر علامہ قاسم نامی ایک بزرگ اس کی اشاعت کے باعث ہوئے[1]۔

مجتہدین کی تقسیم علماء حال نے مذہب حنفی کے مجتہدین کی جس طرح تقسیم کی ہے وہ حسب ذیل ہے۔

(۱) مجتہدین فی الشرع یعنے وہ فقہا جو چار مذاہب اہل سنت والجماعت کے بانی ہوئے ہیں مثلاً امام ابوحنیفہ۔ امام مالک۔ امام شافعی۔ اور امام حنبل۔ ان کی نسبت سمجھا جاتا ہے کہ ان کو شرع کے احکام کے استخراج کا آزادانہ اور قطعی اختیار تھا یعنے
(۱۸۳) وہ قرآن اور حدیث کی تعبیر یا احادیث کے ضعیف اور قوی قرار دینے میں کسی ماقبل کے قواعد یا قیود کے پابند نہ تھے بلکہ خود انھوں نے تعبیر اور استخراج استنباط کے عام اصول اور قواعد قرار دئے۔ انھیں مجتہدین کی سند پر اجماع۔ قیاس۔ استحسان۔ مصالح مرسلہ اور استصلاح۔ رسم ورواج اور استدلال کے مسایل بطور ادلۂ شرعیہ تسلیم کئے گئے۔

(۲) مجتہدان فی المذہب یعنے وہ مجتہدین جنکو کسی خاص ایک مذہب میں اجتہاد کا حق تھا۔ یہ مجتہدین طبقۂ اولی کے شاگرد تھے۔ حنفی مذہب میں ابو یوسف۔ محمد۔ زفر۔ حسن ابن زیاد مشہور اور معروف لوگوں میں ہیں۔ شافعی مذہب میں نووی۔ ابن الصلاح اور سیوطی۔ اور مالکی میں عبدالبر۔ ابوبکر ابن عربی کا نام لیا جا سکتا ہے یہ مجتہد اپنے اماموں کے قائم کردہ اصل اصول کے پابند ہوتے تھے مثلاً یہ کہ جس مسئلہ پر اجماع ہو گیا ہو وہ قطعی طور سے واجب العمل ہے یا یہ کہ قیاس نص قرانی یا صریح حدیث کے معارض قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن وہ ان عام اصول کے استعمال یا خاص مسائل میں اپنے استادوں کے دلائل کے پابند نہ تھے بلکہ انھوں نے اکثر مسائل میں برخلاف اپنے شیوخ کے رائیں قائم کی ہیں۔

(۳) مجتہدان فی المسائل جنکو صرف مخصوص مسائل شرعی میں جن کو مجتہدین طبقۂ اولی اور ثانیہ نے طے نہیں کیا تھا اجتہاد کا حق تھا مگر وہ ان سے کسی

[1] ردالمحتار جلد اول صفحہ ۷۔۵۵

اصولی مسئلہ میں اختلاف کرنے کے مجاز نہ تھے۔ جدید مسائل یا ایسے مسائل ہیں جن کے متعلق مجتہدین طبقۂ اعلیٰ کے فیصلے صریح نہ تھے یہ مجتہدین ایسے اجتہاد کے مجاز تھے جو ان کے مذہب کے مسلمہ اصول کے خلاف نہ ہوں۔ حنفیوں میں اس طبقہ میں خصاف۔ طحاوی۔ سرخسی۔ کرخی۔ بیضاوی۔ حلوانی اور قاضی خاں اور بعض فقہا کی رائے کے مطابق نسفی بھی داخل تھے۔

یہ تین قسم کے مجتہد ہیں جو مقلدین کے نزدیک صحیح طور سے مجتہدین کے نام سے پکارے جانے کے مستحق متصور ہو سکتے ہیں جو فقہا اس کے بعد ہوئے ان کی نسبت اصولاً یہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے کوئی اجتہاد نہیں کیا بلکہ مجتہدین متذکرہ بالا کے مسائل کی توضیح اور ان سے استخراج اور ان کی رایوں کی تقسیم اور ان میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کا کام کرتے رہے فی الحقیقت یہ لوگ مقلد ہیں اور اسی بنیاد پر وہ بعض اوقات "مجتہدون المقید" کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں یعنے یہ لوگ مثل دو طبقات متذکرۂ بالا کے مجتہدوں کے ہیں اگرچہ حیثیت میں ان سے کم ہیں۔ برخلاف "مجتہدون المطلق" کے جنکو اجتہاد کا پورا حق حاصل تھا اور جو طبقۂ اولیٰ میں شریک ہیں[1]

اس طبقۂ ادنیٰ کے مجتہدین کی پھر چار تقسیمیں ہیں۔

(۱) "اصحاب التخریج" یعنے وہ لوگ جو مجتہدین طبقات اعلیٰ کے اجتہادات سے نتائج نکالنے اور جو امور صریح اور صاف نہ تھے ان کی صراحت اور تشریح کرنے میں مصروف رہے۔ ابوبکر رازی اس قسم کے فقہا میں شمار ہوتے ہیں۔

(۲) "اصحاب الترجیح" یعنے وہ لوگ جو مجتہدین طبقات اعلیٰ کے مختلف آرا کو جانچ کر یہ بتانے کی حیثیت رکھتے تھے کہ فلاں رائے صحیح فلاں بہتر اور فلاں طبائع انسانی کے مطابق ہے وقس علیٰ ہذا۔ قدوری اور صاحب ہدایہ کو اس درجہ میں رکھا جاتا ہے۔

(۳) "اصحاب التصحیح" یعنے وہ لوگ جو اپنے مذہب کے مجتہدین کی آرا کو

---

[1] درالمختار جلد اول صفحہ ۵۷۔

قوی و ضعیف اور ظاہر و شاذ بتانے کا حق رکھتے ہیں۔ ان کی نسبت یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ ان کی تصنیفات ضعیف اور مردود روایات سے پاک و صاف ہیں۔ فقیہ اعظم صدر الشریعت جو بجا طور سے ابو حنیفہ ثانی کے لقب سے ملقب کئے جاتے تھے اور صاحب المختار (در المختار نہیں) اور بعضوں کی رائے میں صاحب کنز کو اس درجہ میں جگہ دی جاتی ہے۔

(۴) وہ لوگ جو اصحاب التصحیح بھی نہیں ہیں یہ فقہا اس امر کے بھی مجاز نہیں سمجھے جاتے کہ وہ بطور خود اس کا فیصلہ کر سکیں کہ فلاں حکم بلحاظ سند کے قوی ہے یا ضعیف جو فیصلہ طبقات اور درجات اعلیٰ کے مجتہدین اور فقہا کر گئے ہیں وہ سب ان کو تسلیم کرنے چاہئیں اگر کوئی مسئلہ ان سے چھوٹ گیا ہے تو البتہ یہ لوگ اس اصول پر جس پر متقدمین نے اور اسی قسم کے معاملات میں عمل کیا ہے عمل کرنے کے مجاز متصور ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان کو ضرور ہے کہ وہ انسانوں کے عادات اور اطوار میں جو تبدیلی ہو گئی ہے اس کو پیش نظر رکھیں اور جو قاعدہ قرار دیں وہ بلحاظ حالات مقدمہ مناسب اور لوگوں کے رسم و رواج کے مطابق ہو[1]۔ در المختار کے مولف لکھتے ہیں کہ ہم اسی درجہ میں ہیں جس سے ان کا مقصد اپنی ذات اور دوسرے زمانۂ حال کے فقہا سے ہے۔

مسائل کی اطلاع کے ذرایع

مذہب حنفی کے مسائل اول تین طبقات کے مجتہدین نے قرار دئے ہیں وہ بلحاظ ذرائع اطلاع بھی تقسیم کئے گئے ہیں۔ اس کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ امتداد زمانہ کی وجہ سے بہت سے مشتبہ مسائل ان فقہا اور خصوصاً بانیان مذاہب اور ان کے شاگردوں کی طرف منسوب کئے جانے لگے۔

(۱) وہ مسائل جو امام ابو حنیفہ۔ ابو یوسف۔ محمد۔ اور زفر۔ حسن ابن زیاد اور امام ابو حنیفہ کے دوسرے شاگردوں سے منسوب کئے جاتے ہیں خصوصاً مقدم الذکر تین صاحبوں سے۔ ان میں سے بعض "ظاہر الروایت" یا "مسائل الاصول" کے

---

[1] در المختار جلد صفحہ ۵۷

نام سے موسوم ہیں۔ (صریح اطلاعیں یا بانیان مذہب کے مستخرجہ مسائل) یعنے وہ رائیں جن کی نسبت بلا کسی شبہ کے ثابت ہے کہ وہ انھیں لوگوں کی ہیں۔ یہ ان کتابوں میں درج ہیں جو متواتر اور مشہور شہادت کی بناپر امام محمدؒ (شاگرد امام ابوحنیفہ) سے منسوب کیجاتی ہیں ان کتابوں کے نام یہ ہیں۔ المبسوط۔ الزیادہ۔ الجامع الصغیر السیر الصغیر اور الجامع الکبیر اور یہ ظاہر الروایات کے مجموعے کہلاتے ہیں۔ ان میں
سے جامع الصغیر جو بہت ابتدائی کتاب ہے عام طور سے دستیاب ہو جاتی ہے (۱۸۶)
اور شاید جامع الکبیر بھی باقی کتابیں دستیاب نہیں ہوتیں۔ دوسرے مسائل جو ان اماموں کی طرف منسوب ہیں وہ "مسائل النوادر" یا بغرض اختصار محض "نوادر" کہلاتے ہیں کیونکہ ان کا پتہ ان کتابوں سے نہیں چلتا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور نہ ان کی صحت پورے طور سے ثابت ہے۔ وہ ان کتابوں میں پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض کے مولف امام محمد سمجھے جاتے ہیں جیسے "کیسانیات" "ہارونیات" "جرجانیات" و "رقیات" اور بعضوں کے دوسرے لوگ جیسے "المحرر" کے مصنف حسن ابن زیاد اور بعض رسائل "امالی" کے نام سے مشہور ہیں یعنے وہ رسائل جن کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ امام ابو یوسف بتاتے جاتے تھے اور کاتب ان کو لکھتے جاتے تھے۔ ان کتابوں کی تصنیف کے متعلق جن لوگوں کا نام لیا جاتا ہے وہ پورے طور سے مسلم نہیں ہے اور جہانتک میرا علم ہے ان میں سے کوئی کتاب عام طور سے دستیاب بھی نہیں ہوتی۔

(۲) "واقعات" یا مقدرات۔ یہ علماء مجتہدین مابعد کے مسائل ہیں۔ یعنے امام ابو یوسف۔ اور امام محمدؒ کے شاگردوں اور ان کے شاگردوں کے شاگردوں اور دوسرے فقہا طبقۂ ثالث کے جو انھوں نے مختلف استفتاؤں کے پیش ہونے پر بیان کئے ہیں امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے شاگردوں میں عاصم ابن یوسف۔ ابن رستم۔ محمد بن سماعہ۔ ابو سلیمان۔ الجرجانی اور ابو حفص البخاری کا نام لیا جاتا ہے اور انکے جانشین محمد بن سلمہ۔ محمد بن مقاتل۔ ناصر بن یحیی اور ابو نصر القاسم ابن سلام ہوئے۔ ان علما کے فتاوی منجملہ اور لوگوں کے ابو لیث سمرقندی نے جمع کئے ہیں اور ان کے بعد دوسرے فقہانے بھی ان کو اپنی کتابوں

مثلاً مجموعہ النوائیل[۱] والواقعات مصنفۂ ناطفی اور الواقعات مصنفۂ صدر الشہید میں جمع کئے ہیں۔ مگر فی زماننا ان میں سے کوئی کتاب بھی دستیاب نہیں ہوتی۔

بعض فتاویٰ مثلاً فتاویٰ قاضی خان اور الخلاصہ میں ایسے مسائل کو جو فی الحقیقت امام ابوحنیفہ کے ہیں یا جو ان سے یا ان کے شاگردوں سے منسوب ہیں ان کو مسائل موخر الذکر کے ساتھ خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ مگر بعض فقہانے اپنی تالیفات میں اس فرق کو قائم رکھا ہے جیسا کہ رضی الدین سرخسی نے المحیط میں پہلے ظاہر الروایات پھر نوادر اور بعدہ جزئیات کو لکھا ہے۔ یہ کتاب بڑی مستند ہے اور جابجا اس کے حوالے دئیے گئے ہیں لیکن یہ کتاب ابھی تک طبع نہیں ہوی ہے اور مجھکو علم نہیں کہ آیا اس کا کوئی نسخہ اس وقت ہندوستان میں موجود ہے۔

"الکافی" مولفۂ حکیم الشہید دوسری مستند کتاب ہے جس میں امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے مسائل جمع کئے گئے ہیں۔ اس کی شرح اکثر علمانے لکھی ہے لیکن سب سے زیادہ معروف شمس الائمہ سرخسی کی شرح ہے جو المبسوط کے نام سے مشہور ہے اور جو شہرت میں اصل کتاب سے بھی بڑھ گئی ہے۔ (۱۸)

علامہ طرطوسی۔ المبسوط کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ جو کچھ اس میں لکھا ہے اس کے خلاف کسی کو نہ تسلیم کرنا چاہئے۔ جو کچھ اس میں درج ہے وہ قابل اعتبار ہے اور اسی کے مطابق ہر عالم کو فتویٰ دینا چاہئے۔

اس المبسوط کو جو کہ شمس الائمہ سرخسی کی تالیف ہے امام محمدؒ کی المبسوط سے نہ ملا دینا چاہئے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور جو اکثر "الاصل" کے نام سے یاد کیجاتی ہے اس کے متعدد نسخے بیان کئے جاتے ہیں سب سے زیادہ معتبر ابوسلیمان جوزجانی کا نسخہ سمجھا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کے مبسوط کی مختلف شرحیں لکھی گئی ہیں ان میں سے زیادہ تر مشہور شیخ الاسلام ابوبکر معروف بہ خواہر زادہ کی شرح موسوم بہ مبسوط الکبیر اور شمس الائمہ حلوانی کی شرح موسوم بہ مبسوط ہیں۔ کوئی مبسوط بھی اس وقت تک

---

[۱] اس میں بظاہر طبع کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ علامہ ناطفی کی کوئی کتاب اس نام کی مشہور نہیں ہے البتہ "النوازل" ہے۔ مترجم

طبع نہیں ہوئی ہے ایک مبسوط کے ناقص نسخے ہندوستان میں جابجا نظر آتے ہیں۔ چونکہ اصل کتابیں نہیں مل سکتیں اس لئے ہم کو زمانۂ مابعد کے فقہا مثلاً قاضی خاں اور مولف ہدایہ اور وقایہ کی کتابوں پر قدیم فقہا کی رائے دریافت کرنے کے لئے اعتبار کرنا پڑتا ہے۔

قواعد بغرض ہدایت بحالت اختلاف آرا

فرض کرو کہ باوجود ان تمام وقتوں کے ہم کو مجتہدین طبقہ ثالثہ کی رائیں ایک حد تک صحت کے ساتھ معلوم ہو گئیں اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ان میں اور خصوصاً بانیان مذہب اور ان کے شاگردوں میں اختلاف ہو جو اکثر ہوتا رہا ہے تو قول فیصل کا تعین کس طرح ہوگا۔ بعضوں کے نزدیک فتویٰ امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق دیا جانا چاہئے اگرچہ ان کے تمام شاگردان سے مختلف الرائے ہوں۔ اگر اس بارہ میں امام صاحب کی کوئی رائے نہ ہو تو امام ابو یوسف بعدہ امام محمد بعدہ زفر اور اس کے بعد حسن ابن زیاد کی رائے کے مطابق فتویٰ ہونا چاہئے[1]۔ یہ قول مسلمہ نہیں ہے کیونکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عبادات میں امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق اور معاملات یعنے عدالتی کارروائیوں اور قاضیوں کے فرائض اور شہادت وغیرہ میں امام ابو یوسف کی رائے کے مطابق جو کہ بغداد کے قاضی القضاۃ ہونیکی وجہ سے ان معاملات کا خاص تجربہ رکھتے تھے اور توریث ذوی الارحام کے معاملات میں امام محمد کی رائے کے مطابق علماء فتویٰ دیتے رہے ہیں۔ زفر کی رائے صرف سترہ معاملات میں قبول کی گئی ہے[2]۔ یہ قول گو عام طور سے صحیح ہو لیکن یہ سمجھنا کہ اس قاعدہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی غلطی سے خالی نہ ہوگا۔ الحاوی میں ایسے اختلاف آرا کی صورتوں کے لئے صحیح طریقہ یہ بتایا گیا ہے کہ ہر رائے کے اسناد اور دلائل پر غور اور جو رائے ان امور پر لحاظ کر کے سب سے زیادہ قوی معلوم ہو اس پر عمل ہونا چاہئے اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ رائے ایک مستند

[1] در المختار جلد اول صفحہ ۵۲
[2] ردالمحتار جلد اول صفحہ ۵۳ مجھکو یہ نہ معلوم ہو سکا کہ وہ سترہ معاملات کیا ہیں۔

اور معتبر کتاب میں پائے جانے کے علاوہ اسلامی اصول فقہ کے بالکل مطابق ہے۔[1]
لیکن فی زماننا تقلید کا جو مفہوم قرار دیا گیا ہے جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا گیا اس کے لحاظ سے زمانۂ حال کے ایک فقیہ کو ایسی صورتوں میں لازم ہوگا کہ وہ اس رائے کو اختیار کرے جس کو طبقۂ چہارم پنجم اور ششم کے مجتہدین صحیح قرار دے چکے ہیں اور اس پر عمل ہو چکا ہے لیکن اگر ان مجتہدین نے کسی معاملہ میں بصراحت یہ فیصلہ نہیں کیا ہے کہ دو مختلف رایوں میں کس رائے کو ترجیح حاصل ہے تو اس رائے کو اختیار کرنا جو انسانی عادات اور اطوار سے زیادہ تر مطابقت اور مناسبت رکھتی ہے حسب منشاء شرع ہوگا۔

اگر کسی مسئلہ کے متعلق مجتہدین طبقۂ اولیٰ اور ثانیہ نے کوئی رائے ظاہر نہیں کی بلکہ اس کے متعلق صرف مجتہدین طبقۂ ثالث کی رائے ہے تو وہ رائے قبول کیجانی چاہئے اگر اس طبقہ کے مجتہدین میں اختلاف ہو تو وہ رائے جدھر غلبہ ہو اختیار کی جائے ایسی صورتوں میں جن میں طبقۂ ثالث کے مجتہدین نے بھی کوئی رائے نہ دی ہو مفتی کو کامل غور اور فکر کر کے خود رائے قائم کرنی چاہئے۔

(۱۸۹) **خاص خاص فقرے جن کے ذریعہ سے مجتہدین طبقۂ چہارم پنجم و ششم اظہار رائے کرتے ہیں**

طبقۂ چہارم، پنجم و ششم کے مجتہدین اپنی ترجیح یا علماء کی کسی خاص رائے کے اختیار کرنے کو خاص خاص پیرایہ میں اظہار کرتے ہیں جن میں سے زیادہ تر مشہور یہ ہیں "اس پر فتویٰ ہے"۔ "اس پر فتویٰ دیا جاتا ہے" "ہم اس پر عمل کرتے ہیں" "معتبر یہی ہے" "عمل اسی پر ہے" "لوگ اسی پر عمل ہیں" "یہ اصح ہے" "یہ بالکل ظاہر ہے" "یہ بہت زیادہ قرین قیاس ہے" "یہ دلیلاً قوی ہے" اور "یہ مسلمہ ہے" رملی کا بیان ہے ان میں بعض فقرات دوسرے فقرات سے قوی تر ہیں "فتویٰ" "صحیح" سے قوی تر ہے "اصح" "بقیاس غالب" اور "اس پر فتویٰ ہے" بہ نسبت "اس پر فتویٰ دیا جاتا ہے" کے زیادہ زور دار ہے۔ اور "یہ اصح ہے" بہ نسبت "یہ صحیح ہے" کے قوی ہے۔

[1] در المختار جلد اول صفحہ ۵۳

صاحب رد المحتار لکھتے ہیں کہ بعض اوقات ایک خاص رائے "صحیح" اور "اصح" کہی جاتی مگر فتوی اس کے معارض رائے پر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ لوگوں کو زیادہ تر پسند اوران کے طریق معیشت سے زیادہ تر مناسبت رکھتی ہے اس لئے ان کے نزدیک فقرات "ہم اس پر عمل کرتے ہیں" "اور عمل اسی پر ہے" اور "اہل اسلام میں عمل اسی پر ہے" قوت میں "فتوی اسی پر ہے" کے برابر ہیں "اہل اسلام کا عمل اسی پر ہے" سے اجماع کا پتہ چلتا ہے۔[1] لیکن اگر ایک ہی مسئلہ کی دو مختلف صورتیں ہوں اور چند معتبر فقہا نے ان میں سے ایک صورت کو صحیح بتایا ہو اور دوسروں نے دوسری صورت کو ایسی حالت میں فتوی ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے مطابق دیا جاسکتا۔[2] اگر مسئلہ کی ایک صورت قیاس کے مطابق ہے اور دوسری استحسان کے مطابق تو موخر الذکر قابل قبول ہوگی کیونکہ صحیح استحسان یا فقہی ترجیح کا خاصہ یہی ہے کہ اس کو قیاس پر فوقیت حاصل رہے۔ اگر کسی مسئلہ کی نسبت کہا جائے کہ وہ "ظاہر الروایت" ہے تو وہ بلا تامل قابل قبول ہے کیونکہ اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ امام مذہب اور اس کے شاگردوں کا مقرر کردہ قاعدہ ہے۔

مشتبہ السند کتابیں اس ضمن میں جن کتابوں کا حوالہ دیا جاتا ہے ان کی نسبت احتیاط کی ضرورت ہے۔ مجہول مصنفوں کی کتابوں مثلاً ملا مسکین کی شرح کنز پر یا قہستانی کی شرح نقایہ اور دوسری غیر معتبر کتابوں یعنے ایسی کتابوں سے جن میں ضعیف روایتیں پائی جائیں جیسے زاہدی کی شرح کنایہ سے احتراز لازم ہے ان کے مندرجہ مسائل اسی حالت میں قابل قبول ہو سکتے ہیں جبکہ ان کی سند معلوم ہو۔

۹۰۱ جو مسائل ابتدائی کتابوں مثلاً النہر۔ کنز کی شرح عینی در المختار اور شاید اشباہ والنظائر میں درج ہوں ان پر فتوی نہ دیا جانا چاہئے کیونکہ وہ مسائل توضیح اور تشریح کے محتاج ہوتے ہیں۔ یہ جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا تعلق ان مصنفین کی تصنیفات سے نہیں ہے جو جماعت فقہا میں مسلم اور معتبر مانے جاتے ہیں۔

[1] رد المحتار جلد اول صفحہ ۵۴۔
[2] " " " ۵۳۔

شرع کی کتابوں میں بعض "متون" ہیں جن میں احکام اختصار مگر قطعیت کے ساتھ لکھے گئے ہیں مثلاً قدوری۔ ہدایہ۔ کنز اور وقایہ بعض شروح ہیں جیسے فتح القدیر۔ بحرالرائق وغیرہ بعض کتابیں ایسی ہیں جن میں شروح سے بحث کی گئی ہے یعنے شرحوں کی شرحیں جیسے ردالمحتار اور کچھ فتاوی یا فقہی آرا کے مجموعے ہیں جیسے فتاوی قاضی خاں اور فتاوی عالمگیری متون جن کی شرحیں اور شرحوں کی شرحیں ہوں وہ بہ نسبت فتاوی کے زیادہ معتبر ہیں کیونکہ ان میں مسائل سے باقاعدہ طور سے بحث کرکے ان کی توضیح اور تشریح کیجاتی ہے برخلاف فتاوی کے جو صرف مجموعۂ آرا ہوتے ہیں۔

امور قابل لحاظ

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ جہانتک عدالتی انتظام کا تعلق ہے صرف بددیانت اور ناقابل قاضیوں کا تقرر تقلید کی موجودہ شکل قایم کرنے کا باعث ہوا ہے۔ اس کا آسان علاج یہ تھا کہ دیانتدار قاضی مقرر کئے جاتے اور دوسرے طریقوں سے اس کی اصلاح کیجاتی مگر بظاہر اس عمل کے نہ ہونے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار خلفاء اول اور کچھ زمانۂ مابعد کے سوائے شریعت اسلام کو حاکمان وقت سے پوری مدد نہیں ملی۔ یہ حکمران زیادہ تر وہ اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیتے تھے جو شریعت اسلام میں ان کو نہیں دئے گئے تھے اور خود ان کا طرز عمل اس کے اہم اصول کے خلاف تھا۔
تقلید کی تائید میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے شریعت کے استعمال میں یقین اور یکسانیت کا اصول قائم ہوتا ہے لیکن اس فائدہ کے مقابلہ میں اس مضرت کا اندیشہ لگا ہوا ہے کہ اگر اصول تقلید کی تعبیر تنگی کے ساتھ کیجائے تو وہ شریعت کی ترقی اور وسعت میں ہارج اور مزاحم ہوجاتی ہے علاوہ اس کے یہ امر بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اسلامی اصول
۱۹ فقہ نے اجماع کو بڑا اختیار دیا ہے اور یہ اصول جہانتک کہ ممکن ہے شریعت کے استعمال میں یکسانیت کو قایم رکھنے اور غیر یقینی حالت کو رفع کر دینے کا ضامن متصور ہوسکتا ہے۔

تقلید کی تائید میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کم از کم پندرھویں صدی (عیسوی) سے اہل سنت وجماعت کے علماء کنایتاً اس کی طرفداری کرتے رہے ہیں اس لئے وہ اصول اجماع کے تحت میں آجاتا ہے۔ اگر علماء مذکور کی طرفداری اور تائید کا واقعہ تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی تقلید جیسا کہ میں لکھ چکا ہوں اجماع کی بحث میں داخل

نہیں ہوسکتی اس کی اگر کوئی معقول اصولی بنیاد ہوسکتی ہے تو وہ صرف یہ ہوسکتی ہے کہ لوگ شرع کے ایک قاعدہ کی ایک خاص طور پر تعبیر کرتے چلے آئے ہیں پس اس میں خلل نہ پڑنا چاہئے اگر تقلید کا صحیح مفہوم یہی ہے تو وہ تعامل قوم کے اصول کے تحت میں آجائے گی جو شریعت کا ایک ماخذ ہے۔ علاوہ اس کے تقلید اگرچہ بادی النظری طور سے سختی اور تنگی سے خالی نہیں معلوم ہوتی لیکن جو قواعد اس کے متعلق قائم کئے گئے ہیں اگر ان کا مفہوم پورے طور سے سمجھ میں آجائے تو معلوم ہوگا کہ اس کے پیش نظر وہی مقصد ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے جن علماء نے اس مسئلہ کو رواج دیا ہے خود انھوں نے نہایت زور کے ساتھ یہ طے کردیا ہے کہ جن مسائل کے متعلق مجتہدین طبقات ثلاثہ اور خصوصاً طبقات اولیٰ و ثانیہ نے بصراحت فیصلہ نہیں کیا ہے ان کی نسبت حکم دیتے وقت مفتی اور قاضی کو جماعت کے تبدیل شدہ تمدنی حالات پر نظر رکھنا لازمی ہے جو اسلامی نظام قانونی کا ایک اہم اصول ہے۔ اس کے ساتھ اگر ان پر بھی لحاظ کیا جائے کہ ایسے مسائل جن میں امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کا اتفاق ہے بہت کم ہیں اور وہ نیز ان کے بعد کے مجتہدین جن کا سلسلہ چودھویں صدی عیسوی میں ختم ہوجاتا ہے ان تمام مسائل کو قبل از قبل نہیں معلوم کرسکتے تھے جو مختلف حالات کے اختلاط سے اس زمانہ میں پیش آرہے ہیں اور جن علماء نے قدیم مجتہدین کی آرا کو جمع اور جانچ کرنے کا کام اپنے ذمہ لیا تھا وہ خود باہم اس امر میں مخالف ہیں کہ کونسی رائے صحیح اور کونسی غلط ہے تو تقلید کا مسئلہ حقیقی انصاف رسانی اور ایک بڑھتی ہوئی سوسائٹی کی ضروریات کو پورا کرنے کے لحاظ سے قانون شریعت کی ترقی کے راستہ میں حائل نہیں ہوسکتا اور نہ اس کی نسبت یہ کہا جاسکتا ہے جیسا کہ میں اس سے قبل لکھ چکا ہوں کہ اسلامی نظام قانون امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں یا نیز قاضی خاں یا صاحب ہدایہ یا صدر الشریعت (۱۹۲) کے زمانہ سے جمود کی حالت میں ہے۔

مثال کے طور سے یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ زمانہ حال کے فقہاء حنفیہ نے قواعد میعاد سماعت کے جواز کو تسلیم کرلیا ہے اگرچہ حنفی مذہب کے لحاظ سے اگر قاعدہ کی سختی کے ساتھ تعبیر کیجائے تو کوئی عدالت کسی استحقاق کے دعوی کو میعاد گزرجانے کی بنیاد پر سماعت کرنے سے انکار کی مجاز نہیں ہوسکتی اسی طرح زمانہ حال کے حنفی علماء نے زمانہ حال کے

خیالات کے مطابق سزاؤں کا دیا جانا بضمن اصول تعزیر کے جائز قرار دیا ہے۔ یہ امر ضرور قابل تسلیم ہے کہ یورپین قوانین کے مقابلہ میں شرع اسلام کی ترقی اور توسیع بہت محدود رہی لیکن اس کی وجہ پولیٹکل حالات کی غیر مساعدت اور مسلمانوں کا دماغی اور تمدنی جمود ہے جو کہ ایک عرصہ سے ان پر طاری ہے نہ کہ شریعت اسلام کا کوئی اصول۔

تقلید کے متعلق ہم نے جو خیال ظاہر کیا ہے اگر یہ صحیح ہے تو وہ اس اصول سے بالکل مطابقت رکھتا ہے جس پر ہندوستان کی انگریزی عدالتیں عام طور سے شریعت اسلام کی تعبیر کرتی اور اس کو برتتی ہیں[1]

---

[1] دیکھو فصل اول

۹۳

فصل چہارم

افعال، حقوق اور فرائض

صدر الشریعت کے طریقہ کے مطابق اب ہم کو فن اصول فقہ کے بقیہ مضامین سے بضمن دو خاص قسم کے احکام یعنے 'وضعی' اور 'تکلیفی' کے بحث کرنا باقی ہے 'وضعی' حکم وہ ہے جس کی مخصوص حیثیت اس بنا پر نہیں ہوتی کہ وہ کسی دوسری شے کی طرف مضاف ہے۔ وہ یا تو

(۱) محکوم کے فعل کی صفت ظاہر کرتا ہے مثلاً وہ حکم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں فعل واجب یا ممنوع ہے یا

(۲) اس کا شرعی اثر ظاہر کرتا ہے جیسے ملکیت اور اس کے متعلقہ امور مثلاً اپنی زوجہ سے حق زوجیت کا استفادہ۔ اور پیداوار یا آدمیوں کی خدمت کے استعمال اور تصرف کا حق یا ادائے قرضہ کی ذمہ داری وغیرہ۔

افعال کی تقسیم اب ہم کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ محکوم بہ یعنے افعال، حقوق اور فرائض کی تقسیم کس طرح کی گئی ہے۔

حسی، شرعی، ظاہری اور قلبی افعال افعال کی پہلی تقسیم حسی اور شرعی ہے۔ حسی افعال میں افعال الجوارح اور افعال القلب[۱] شامل ہیں افعال الجوارح انسان کے کسی عضو کی حرکت پر مشتمل ہوتے ہیں جیسے الفاظ کا منھ سے نکالنا۔ کھانا پینا

[۱] توضیح صفحہ ۱۰۴ و تلویح صفحہ ۷۰۴۔

مارنا وغیرہ ان افعال کا ظاہری خاصہ یہ ہے کہ وہ فاعل کے علاوہ دوسرے اشخاص کو بھی محسوس ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے وہ افعال القلب مثلاً یقین کرنے۔ تسلیم کرنے۔
ارادہ کرنے اور خواہش وغیرہ کرنے سے ممیز ہوتے ہیں۔ انسانی عدالتیں تنہا اور بنفسہ (۱۹۴)
افعال القلب سے بحث نہیں کرتیں اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہ اس کی گرفت نہیں کرسکتیں۔ فرض کرو کہ ایک شخص بجائے ایک خدا کے متعدد خدا مانتا ہے۔ قاضی اس معاملہ میں بے اختیار ہے شخص مذکور اس کا خود خدا کے سامنے جوابدہ ہے برخلاف اس کے اگر وہ اپنے الفاظ یا طرز عمل سے اس عقیدہ کا اظہار کرتا ہے اس وقت البتہ شرع اس کو غیر مسلم قرار دیگی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی گھڑی لینے کا ارادہ کر رہا ہے تو جب تک وہ اس مقصد کے لئے کسی فعل کا مرتکب نہیں ہوتا شرع اس پر ہاتھ نہیں ڈال سکتی۔

شرعی حکم کی تعریف اس طرح کیجاسکتی ہے کہ وہ ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص کے ایک سے زیادہ حسی افعال کا مجموعہ ہے جس کو شرع ایک فعل تصور کرتی ہے جیسے ایمان صلوۃ۔ معاہدہ بیع یا اجارہ یا جرم بغاوت وغیرہ۔ شرعی افعال بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان کے ترکیبی اجزا کا خارجی اور شرع کے نزدیک جداگانہ وجود ہونا لازم ہے برخلاف اس کے حسی فعل کا جداگانہ وجود شرع میں ضرور نہیں ہے اگرچہ شرع اس سے بحث کرتی ہے۔

افعال الجوارح کی بڑی تقسیم قول اور عمل یا فعل میں[1] ہوتی ہے۔ قول میں جو الفاظ زبان سے نکلتے ہیں یا جو اظہار ارادہ میں ان کے قائم مقام ہو سکتے ہیں جیسے تحریرات یا اشارات وغیرہ شامل ہیں اور عمل میں جسم یا عضو کے دوسرے تمام حرکات مثلاً چلنا۔ شکار کرنا مارنا ڈرانا۔ دھمکانا اور نیز ترک فرائض جیسے عدم تعمیل معاہدات وغیرہ شریک ہیں۔

ارادی اور غیر ارادی افعال ایک فعل کی شرعی حیثیت اس کے ارتکاب کے قبل یا عین اس کے ارتکاب کے وقت فاعل کی نیت سے متاثر ہوتی ہے اور اس بنا پر افعال کی

[1] توضیح صفحہ ۵۔۲۶۳ و تلویح صفحہ ۷۹۱۔

ایک اہم تقسیم ارادی اور غیر ارادی کیجاتی ہے۔ لیکن جس نوع کا تعلق قلب اور فعل کی قانونی حیثیت میں ہوتا ہے وہ شرع اسلام میں نہایت باریک اور پیچیدہ ہے اور اس سے میں شرعی حیثیت کے موثرات پر غور کرتے وقت بہ تفصیل تمام بحث کرونگا۔ تمام ارادی افعال (۱۹۵)
"تصرفات" کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں کیونکہ ان کے عمل میں لانے میں قوت اور ارادہ صرف کرنا پڑتا ہے اور "تصرفات الشرع" وہ افعال ہیں جن کی شرع اجازت دیتی ہے یعنے وہ جائز ہیں۔

انشاآیت۔ اخبارات اور اعتقادات شرعی افعال عام طور سے "انشاآت" "اخبارات" اور "اعتقادات" میں تقسیم ہوتے ہیں[1] میں پہلے بیان کرچکا ہوں کہ انشا اور اخبار میں یہ فرق ہے کہ اخبار کی نسبت صحیح یا غیر صحیح ہونا کہا جاسکتا ہے لیکن انشا کی نسبت ایسا نہیں کہا جاسکتا۔ انشاآت اور اخبارات دونوں افعال الجوارح ہیں برخلاف اس کے اعتقادات افعال القلب میں داخل ہیں۔ انشاآت یعنے انشائیہ افعال کا مقصد شرعی نتائج پیدا کرتا ہے جیسے۔ بیع۔ نکاح۔ طلاق۔ اعتاق وغیرہ اور اخبار کا مقصد کسی واقعہ کا بیان کرنا ہے مثلاً کسی گواہ کی شہادت عدالت میں۔ اقرار جو خود اپنے خلاف گواہی دینا ہے اور روایت احادیث وغیرہ۔

افعال مثبت و مزیل حق افعال جائز کی مزید دو قسمیں ہیں 'اثباتات' یعنے وہ افعال جن سے حق پیدا ہوتا ہے مثلاً بیع۔ اجارہ۔ ہبہ وغیرہ اور 'اسقاطات' یعنے وہ افعال جن سے حق زایل ہوتا ہے مثلاً خلع۔ اعتاق وغیرہ[2]

افعال جو فسخ ہوسکتے ہیں اور جو نہیں ہوسکتے افعال انشائیہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کے شرعی اثرات زایل ہوسکتے ہیں 'ما ینفسخ' جیسے بیع۔ اجارہ وغیرہ دوسرے وہ جن کے شرعی اثرات زایل نہیں ہوسکتے "ما لا ینفسخ"

---

[1] توضیح صفحہ ۵۰۹ و تلویح صفحہ ۷۷۳۔
[2] توضیح صفحہ ۷۷۴۔

جیسے طلاق۔ اعتاق یمین[1] ایسے انشائیہ افعال جو شرعی تعلقات کو پیدا کرتے ہیں "عقودات" اور جو ان کو زائل کرتے ہیں وہ "فسوخات" کہلاتے ہیں جیسے خیار فسخ بیع۔

(۱۹۶) **افعال الجوارح کی تقسیم حسب ذیل ہے** **وہ افعال جو شرعی احکام کے اسباب ہوتے اور جو نہیں ہوتے**

(۱) وہ افعال جن کے متعلق کوئی شرعی حکم ہے اور وہ دوسرے احکام شرعی کے سبب ہوتے ہیں مثلاً زنا جو کہ ایک فعل الجوارح ہے اور شرع اسلام کی رو سے حرام قرار پایا ہے اور اس سے دوسرا حکم "حد" کا پیدا ہوتا ہے۔

(۲) وہ افعال جن کے متعلق شرع کا حکم تو ہے مگر وہ شرع کے کسی دوسرے حکم کا باعث نہیں ہوتے مثلاً کھانا جو شرعاً بعض صورتوں میں واجب ہے مثلاً جان بچانے کے لئے اور بعض صورتوں میں ممنوع ہے مثلاً روزے میں۔ مگر کھانا بنفسہ کسی شرعی حکم کا سبب نہیں ہے۔

اسی قسم کی تقسیم شرعی افعال میں بھی ہے۔ بعض شرعی افعال کے متعلق احکام ہیں اور وہ بعض دوسرے شرعی احکام کا سبب بھی ہوتے ہیں مثلاً بیع ایک شرعی فعل ہے اور شرع اس کو جائز قرار دیتی ہے اور مذہباً مباح ہے اور وہ ایک مزید شرعی نتیجہ پیدا کرتی ہے یعنے تبدیل ملکیت۔ دوسرے شرعی افعال کے متعلق اگرچہ احکام ہیں مگر وہ دوسرے شرعی احکام یا نتائج کے سبب نہیں ہوتے مثلاً نماز ایک شرعی فعل ہے اور شرع اسلام کے مطابق بعض اوقات فرض اور بعض اوقات نفل ہے مگر وہ کسی دوسرے حکم شرعی کا سبب نہیں ہے[2]۔

افعال کی تقسیم بلحاظ مذہبی مقاصد کے تکلیفی قانون کا مقصد جہاں تک کہ اس کا تعلق افعال کی صفات کے اظہار سے ہے مخصوص دنیاوی یا دینی ہو سکتا ہے اس قسم کے قانون کا دنیاوی مقصد یہ بتاتا ہے کہ جو مذہبی فرض قانون مذکور کی

---

[1] توضیح صفحہ ۲۔ ۵۰۔ ۴۔

[2] " " ۱۰۔ ۴۱۔

رو سے عائد ہوتا ہے ان سے ایک شخص خاص افعال عمل میں لاکر جو قانون میں بنائے
گئے ہیں کس طرح سبکدوش ہو سکتا ہے اور اس کا روحانی مقصد ثواب آخرت ہے تمام
افعال بنظر ثواب آخرت بھی اسی طور سے تقسیم ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی فعل ایسا ہو کہ اس
197 کا عمل میں لانا اس کے ترک سے افضل ہو اور اس کا ترک ممنوع قرار دیا گیا ہو تو وہ
فعل یا فرض ہو گا یا واجب۔ اگر اس فعل کے ترک کی ممانعت قرآن یا حدیث کی
صریح نص سے ثابت ہو تو وہ فرائض میں داخل ہے لیکن اگر ممانعت مذکور قیاسی
سند پر مبنی ہو تو وہ واجبات میں شمار ہو گا۔ ایک مسلمان پر فرائض اور واجبات
دونوں کی تعمیل لازم ہے۔ اگر وہ ان کو ادا کرتا ہے تو ثواب کا مستحق ہو گا اور اگر
دیدہ و دانستہ ترک کرتا ہے تو عذاب کا مستحق ٹھہرے گا۔ فرض اور واجب میں فرق
یہ ہے کہ جو شخص فرائض کی فرضیت سے انکار کرتا ہے وہ کافر ہو جاتا ہے برخلاف اس
کے اگر وہ واجبات کی سند کو تسلیم نہیں کرتا تو کافر نہیں ہوتا صرف فاسق ہو جاتا ہے
پانچ وقت کی نماز۔ روزہ حج۔ زکوٰۃ جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں فرائض ہیں۔

امام شافعی فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ علاوہ اس کے بعض افعال
ایسے ہیں جو کافۂ مسلمین پر فرض ہوتے ہیں اگر مسلمان کافی تعداد میں اس کو ادا کردیں تو
شرعاً وہ فرض ادا ہو جاتا ہے۔ یہ فرض کفایہ یعنے اہل اسلام کی جماعت کے فرائض کے
نام سے موسوم ہیں۔ جہاد یا مذہبی لڑائی اسی قسم کے افعال میں داخل ہے۔ اگر کوئی فعل
ایسا ہو کہ اس کا عمل میں لانا اس کے ترک سے بہتر ہو مگر اس کا ترک ممنوع نہ ہو تو وہ
سنت کہلاتا ہے بشرطیکہ وہ حضرت رسول اللہ صلعم یا اصحاب رسول اللہ صلعم یا
عامۂ مسلمین کے عمل کے مطابق ہو۔

98 دوسری صورتوں میں وہ مندوب۔ مستحب۔ نفل کہلاتا ہے خیراتی یا مذہبی اوقاف
ہبہ زبانی یا بذریعہ وصیت محتاجوں کو خیرات دینا۔ فرائض کے علاوہ دوسری نمازیں
رمضان کے سوائے اور ایام کے روزے۔ مریضوں کی عیادت اسی قسم کے دوسرے
کام اس عنوان کے تحت میں آتے ہیں۔ مگر بعض مستحبات ایسے بھی ہیں کہ ان کا ترک
مستوجب ملامت ہوتا ہے مثلاً نماز جماعت سے غیر حاضری یا اذان نہ دینا۔ اگر کوئی
فعل ایسا ہے کہ اس کا ترک اس کی عمل آوری سے بہتر ہے تو وہ ممنوع کہلاتا ہے

بشرطیکہ اس کی عمل آوری کی ممانعت کی گئی ہو۔ ورنہ وہ مکروہ کہلائے گا۔ مکروہ افعال میں سے بعض ناجوازی کی حد کو پہنچ جاتے ہیں یعنے مکروہ بہ کراہتہ تحریمی ہوتے ہیں اور بعض جواز کی حد تک یعنے صرف مکروہ بکراہتہ تنزیہی ہوتے ہیں۔ ایک فعل بعض اوقات بہ تعلق اشیاء ظاہری کے ممنوع ہوتا ہے جس طرح شراب پینا۔ سور کا گوشت یا مردار کھانا وغیرہ اور بعض اوقات بلحاظ دوسرے اشخاص کے حقوق کے مثلاً کسی شخص کو مار ڈالنا یا زخمی کرنا یا اس کا مال چھین لینا کسی مرد یا عورت کے چال وچلن پر عیب لگانا۔ اگر کوئی فعل ایسا ہے کہ اس کا کرنا اور نہ کرنا شارع کے نزدیک مساوی ہے تو وہ جیسا کہ میں قبل ازیں بیان کر چکا ہوں "مباح" کہلاتا ہے بیع۔ رہن۔ اجارہ وغیرہ سب اسی قسم کے افعال میں داخل ہیں۔

افعال کی تقسیم بلحاظ دنیاوی مقاصد کے

دنیاوی مقاصد کے لحاظ سے شرع میں افعال کی تقسیم حسب ذیل ہوتی ہے۔

شرعی فعل کا وجود اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ اس کے اہم ارکان مقررۂ شرع کا وجود پایا جائے۔ اگر فعل مذکور میں ایسے مخصوص اوصاف پائے جاتے ہیں جو شریعت میں معتبر ہیں تو وہ صحیح کہلاتا ہے دوسری صورت میں اس کو فاسد کہتے ہیں۔ اگر کوئی شرعی فعل اپنے اہم ارکان یا شرائط سے خالی ہو تو وہ باطل کہا
جاتا ہے۔ فعل فاسد دراصل صحیح ہوتا ہے مگر اپنے اوصاف یعنے بیرونی حالات کے ۱۹۹
لحاظ سے ناقص ہو جاتا ہے برخلاف اس کے فعل باطل دراصل ناقص ہوتا ہے۔ صحیح شرعی فعل سے مقصد مطلوبہ حاصل ہو جاتا ہے اور باطل سے مطلق وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ فعل فاسد سے جہاں تک کہ اس کے ارکان اور ضروری شرائط کو تعلق ہے نہ اس کے بیرونی حالات کو مقصد مطلوبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ ان تین اقسام کے شرعی افعال کا فرق بطور اختصار یہ ہے۔ صحیح اور فاسد افعال شرعاً جائز اور نافذ ہیں[1] لیکن فاسد افعال میں شرع فریقین کو ایک موقع اس سے علٰحدہ ہو جانے کا دیتی ہے تاکہ وہ لوگ ان احکام کی خلاف ورزی سے جو اس بارہ میں شرع صرف بطور ہدایت

[1] توضیح صفحہ ۶۵۱

کے نہ بطور اوامر کے دیتی ہے روحانی مواخذہ کے مستوجب نہ ہوں۔ شافعی افعال فاسد کو کوئی علیحدہ قسم نہیں قرار دیتے۔ ان کے نزدیک شرعی افعال یا صحیح ہیں یا باطل۔ وہ لفظ "فاسد" کا استعمال بہ معنی "باطل" کے کرتے ہیں اور دونوں کو غیر صحیح قرار دیتے ہیں بعض حنفی فقہا بھی جن میں صاحب ہدایہ سے محتاط شخص شریک ہیں لفظ فاسد کو کبھی باطل کی جگہ اور کبھی اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل کرتے ہیں[1]۔ اگر صحیح طور سے استعمال کیا جائے تو لفظ فاسد سے وہ افعال مراد ہیں جو خاص خاص حالات میں فریقین کی خواہش پر فسخ ہو سکتے ہیں۔ شریعت اسلام کے متعلق جو کتابیں انگریزی میں لکھی گئی ہیں ان میں اور نیز قانونی رپورٹوں میں فاسد کے بجائے "قابل تنسیخ" اور "ناجائز" کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں۔

منعقد و نافذ و غیر نافذ احکام

ایک شرعی فعل متعلقہ معاملات اس حالت میں منعقد کہلاتا ہے جبکہ اس میں ایسے معاملہ کے ضروری شرائط پائے جاتے ہوں۔ اس قسم کا فعل اگر اس میں مطلوبہ شرعی اثر پایا جاتا ہے تو نافذ کہلاتا ہے ورنہ غیر نافذ۔ ایک شئے کا عقد بیع اگر مالک صحیح طور سے کرے تو وہ نافذ کہا جائے گا۔ لیکن اگر ایسا معاہدہ ایک ایسا شخص کرے جو نہ اس شئے کا
خود مالک ہو اور نہ مالک شئے کا باضابطہ مختار تو وہ غیر نافذ سمجھا جائے گا اگرچہ وہ باضابطہ ۲۰۰
طور سے کیا گیا اور منعقد ہوا ہو۔ ایک فاسد بیع منعقد سمجھی جائے گی اگرچہ وہ شرعاً غیر صحیح متصور ہوگی۔ شرعاً درست۔ یا صحیح فعل اور فعل نافذ میں کوئی فرق نہیں ہے[2]۔ معاملہ فاسد از قسم معاہدہ یا انتقال جائداد ہمیشہ غیر نافذ اور ایک صحیح معاملہ اسی قسم کا ہمیشہ نافذ سمجھا جاتا ہے۔ ایک معاملہ "لازم" اس وقت کہلاتا ہے جب کہ صاحب معاملہ اس کے شرعی اثر کو زائل کر دینے پر قادر نہیں ہوتا۔ جیسے وقف صحیح بر خلاف ہبہ وصیتی کے جس کو موصی ہر وقت منسوخ کر دینے کا مجاز ہوتا ہے۔

---

[1] تلویح صفحہ ۶۵۱

[2] تلویح صفحہ ۶۵۱

ایک دنیاوی معاملہ کے اہم ارکان ایک دنیاوی معاملہ کے عام طور سے تین اہم ارکان ہوتے ہیں۔

(۱) صاحب معاملہ کی شرعی قابلیت مثلاً اس کا عاقل ہونا۔

(۲) جس امر یا شئے کے متعلق معاملہ ہو اُس کی قابلیت یعنے آیا اس کے متعلق وہ معاملہ ہوسکتا ہے۔

(۳) فریقین کی رضامندی۔

ہبہ ایک نابالغ کی طرف سے شرعاً باطل ہے کیونکہ اس میں بلامعاوضہ کے جائداد کے منتقل کردینے کی قابلیت موجود نہیں۔ ایک نعش کی بیع باطل ہے کیونکہ نعش میں معاملہ کے موضوع بننے کی قابلیت موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرع اسلام اس کو کوئی جائداد تسلیم نہیں کرتی اسی طرح نکاح محرمات کے ساتھ۔ رضامندی کے متعلق عام قاعدہ یہ ہے کہ اگر معاملہ بشکل معاہدہ ہے تو فریقین کی رضامندی ضرور ہے۔ اگر وہ کوئی فعل مزیل حق ہے تو صاحب حق کی رضامندی لازمی ہے۔ اس امر سے کہ خاص خاص معاملات میں رضامندی کی نوعیت اور اس کی حد کیا ہونی چاہئے۔ آئندہ بحث کیجائے گی۔

شرائط تین ارکان متذکرۂ بالا کے علاوہ ہر معاملہ کے ضروری شرائط اس معاملہ کی نوعیت کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ یہ شرائط تینوں ارکان متذکرۂ بالا میں سے ہر ایک سے متعلق ہوسکتے ہیں۔ مثلاً یہ شرط کہ ایسے شخص کی گواہی جو صاحب عدالت نہ ہو ناقابل قبول ہے ایک ایسے شخص کی قابلیت کے متعلق ہے جو خاص ایک شرعی فعل (شہادت) کا عامل ہے۔ شرط متعلقہ شئے کی مثال یہ ہوسکتی ہے کہ سونے کی خریداری سونے سے جائز نہیں جبتک کہ دونوں اجناس مساوی المقدار نہ ہوں۔ یہ شرائط کہ انتقال جائداد کے معاہدہ میں تمام حقوق مالکانہ سے دست برداری کا اظہار ہونا چاہیئے اور ہبہ بلامعاوضہ میں واہب کے ارادہ اور منشا کا اظہار اور اس کی تکمیل جائداد کو موہوب لہ کے حقیقی قبضہ میں دیدینے سے کیا جائے خود فعل کے متعلق شرائط کی مثالیں ہیں۔ شرعی معاملات کی شرائط کی بحث زیادہ تر تفصیل کے ساتھ شرعی تصورات کے ضمن میں جو شرع کے مختلف اجزا میں ۲۰۱

دائرہ وسائر میں کیجائے گی اس مسئلہ پر کہ فقہاء اسلام کے نزدیک عام طور سے ایک شخص کے فعل کا اس کی قلبی حالت سے کیا تعلق ہے۔ آئندہ غور کیا جائے گا لیکن اس موقع پر اتنا بیان کر دینا کافی ہے کہ ایک شخص کا معمولی فعل اس شخص کی آزاد مرضی کا اظہار ہوتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اپنے فعل کے نتائج سے پوری طرح سے آگاہ ہے۔ مذہبی لحاظ سے ایک فعل کا اندازہ فاعل کی نیت سے کیا جاتا ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ ہر شئے سے واقف ہے مگر ایک فعل کے دنیاوی اثر کو فاعل کی قلبی اور دماغی حالت سے متعلق اور اس کے متعین کرنے میں انسانی عدالتوں کو بیحد دقتیں پیش آتی ہیں۔ یہی دقتیں ان تفصیلی اور بعض اوقات باریک فرقوں کا موجب ہوتی ہیں جن سے فقہاء اسلام کو اس مسئلہ میں بحث کرنی پڑتی ہے۔

حقوق کی تقسیم ۔ حقوق اللہ و حقوق العباد

فقہاء اسلام نے حقوق کو ذات کے لحاظ سے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تقسیم کیا ہے حقوق اللہ وہ ہیں جس میں بجائے کسی ایک شخص کے عام جماعت کا فائدہ متصور ہوتا ہے ان کی خلاف ورزی میں نقصانات عظیم اور ان کی تعمیل سے بیحد منافع ہونے کی بنا پر وہ خدا کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ ان کا حقوق اللہ کے نام سے موسوم ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ خداوند تعالیٰ کے نفع کے لئے ہیں کیونکہ اس کی ذات تمام حاجتوں سے مبرا ہے اور نہ اس وجہ سے ہے کہ وہ خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں کیونکہ تمام حقوق اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور وہی سب کا خالق ہے۔ پس حقوق اللہ کو عامۂ خلائق کے مترادف سمجھنا چاہئے اور جو
۲۰۲ شرع تعدی ۔ فرائض مذہبی کو مفید عام افعال قرار دیتی ہے اس لئے حقوق اللہ کو حقوق عامہ متصور کرنے میں کوئی دقت نہیں واقع ہوتی[1]۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد یا شخصی حقوق میں جو خاص امتیاز رہ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حقوق اللہ کی تعمیل کرانا سلطنت کا فرض ہے برخلاف اس کے شخصی حقوق کی پابندی کرانا یا نہ کرانا اس شخص یا اشخاص کی مرضی پر منحصر ہوتا ہے جس کے حقوق میں دست اندازی کیجاتی ہے

---

[1] تلویح صفحہ ۵۰۷

ممکن ہے کہ بعض افعال جو حقوق عامہ کی پیدائش کے باعث ہوتے ہیں بعض لوگوں
پر بہ نسبت دوسرے اشخاص کے زیادہ تر موثر ہوں لیکن اس بنا پر ان لوگوں کو
افعال مذکور کے مرتکبین کو معافی دینے کا اختیار حاصل نہیں ہو جاتا۔ حالانکہ حقوق العباد
کی خلاف ورزی سے جن لوگوں کو ضرر پہونچتا ہے ان کو یہ اختیار حاصل رہتا ہے
کہ وہ چاہیں تو ان کو معاف کر دیں اور اگر چاہیں تو رفع مضرت پر مصر ہوں۔ اس
نظر سے اسلامی فقہائے حقوق کی تقسیم اس طرح کی ہے۔

(۱) وہ معاملات جو خالصاً حقوق اللہ یعنے حقوق عامہ ہیں جس سے
عموماً عامۂ خلائق کو فائدہ پہنچتا ہے۔ مثلاً سرقہ کے جرم میں حد کا جاری کیا جانا۔ یہ
جرم ایسا ہے کہ اس میں شخص متضرر اس کا مجاز نہیں ہے کہ وہ مجرم کے جرم کو
معاف کر سکے۔

(۲) وہ معاملات جو خالصاً حقوق العباد یا شخصی حقوق ہیں جیسے معاہدات
کی تکمیل۔ حفاظت جائداد وغیرہ ان حقوق کا حاصل کرنا محض ان اشخاص کی مرضی پر منحصر
ہوتا ہے جن کے حقوق میں دست اندازی کی گئی ہے۔

(۳) وہ معاملات جن میں حقوق عامہ اور شخصی حقوق مشترک رہتے ہیں مگر
حقوق عامہ کو غلبہ رہتا ہے۔ جو شخص کسی دوسرے شخص پر زنا کا اتہام کرے اس کی
سزا دہانی حنفیوں کے نزدیک اس قسم کے حقوق کی مثال ہے۔ زنا کے اتہام کی بنا
پر جماعت کے ایک رکن کے ازالۂ حیثیت عرفی سے حقوق عامہ کی خلاف ورزی
ہوتی ہے اور جس شخص پر اتہام لگایا جاتا ہے اس کے شخصی حق میں دست اندازی
ہوتی ہے کیونکہ اس الزام سے جماعت میں اس کی آبرو ریزی ہوتی ہے۔ حنفیوں
کے نزدیک اس معاملہ میں حقوق اللہ کا پلہ بھاری ہے کیونکہ وہ شخص جس کی اس طرح
۲۰۳ توہین ہوتی ہے راضی نامہ دینے کا مجاز نہیں ہے اور نہ اس کی موت کی حالت
میں اس کے ورثاء مجرم کی سزا دہانی پر اصرار کر سکتے ہیں۔ شافعیوں کی رائے
بالکل اس کے مخالف ہے۔ ان کے نزدیک شخص متضرر اتہام لگانے والے کو
معافی دینے کا مجاز ہے اور موت کی حالت میں اس کے ورثاء کو حق مخاصمت
پہنچتا ہے۔

(۴) وہ معاملات جن میں حقوق عامہ اور شخصی حقوق مشترک رہتے ہیں مگر شخصی حقوق کا پلہ بھاری رہتا ہے۔ قصاص جو کہ قتل عمد یا ضرر شدید کی سزا ہے اس قسم کے حقوق میں شمار ہوتا ہے۔ اس میں حق عامہ یہ ہے کہ دنیا میں ہنگامہ اور نقض امن نہ ہونے پائے اور شخصی حق کی بنیاد وہ نقصان اور رنج ہے جو مقتول کے ورثاء کو پہنچتا ہے اور بالارادہ ضرر کی حالت میں وہ تکلیف اور نقصان ہے جو شخص متضرر کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ ان مثالوں میں شخصی حق کو غلبہ ہے کیونکہ شخص متضرر یا مقتول کے ورثاء مجرم کو معافی دینے یا نقصان کے معاوضہ میں رقم لے لینے کے مجاز ہیں اور اس لئے سزا کے نافذ کرانے کا اختیار ان کو حاصل رہتا ہے۔

حقوق عامہ کی مزید تقسیم اقسام (۱) اور (۲) پھر آٹھ قسموں میں تقسیم کئے گئے ہیں۔

(اوّل) خالص عبادات یعنے ایمان اور اس کے متعلقہ فرائض نماز۔ زکواۃ۔ صوم۔ حج۔ جہاد۔

(دوم) عقوبات کاملہ جو خاص خاص جرایم کے ارتکاب کے لازمی نتائج ہیں مثلاً حدود بربنائے سرقہ۔ زنا۔ شراب خوری وا تہام۔

(سوم) عقوبات قاصرہ۔ مثلاً قاتل کا مقتول رشتہ دار کی وراثت سے محروم رکھا جانا۔ اس قسم کی سزائیں قاصرہ اس وجہ سے کہی جاتی ہیں کہ وہ کوئی جسمانی تکلیف نہیں عائد کرتیں اور نہ مجرم کو ایسی جائداد سے جس پر وہ فی الوقت قابض ہے محروم کرتی ہیں۔

(چہارم) معاملات جن میں عبادات اور عقوبات دونوں کی نوعیت مشترک پائی جاتی ہے جیسے کفارے جو بعض فرائض کے نہ ادا ہونے کی صورت میں عائد ہوتے ہیں۔ ان کی مشابہت عبادات سے اس بنا پر ہے کہ وہ عموماً روزے کے رکھنے غلاموں کے آزاد کرنے مساکین کے کھانا کھلانے اور کپڑا پہنانے سے مرکب ہیں۔

(پنجم) عبادات مشتمل بہ مؤنت Imposto جس میں اپنے

قبضہ سے کسی چیز کا دینا لازم ہوتا ہے جیسے صدقۂ عید الفطر۔

(ششم) مؤنات من قبیل عبادات مثلاً اہل اسلام کا بعض قسم کی اراضی کے متعلق عشر ادا کرنا۔

(ہفتم) مؤنات من قبیل عقوبات مثلاً خراج جو ابتداً غیر مسلم لوگوں سے وصول کیا جاتا تھا۔

(ہشتم) حقوق قائم بنفسہا یعنے ایسے حقوق جن کے متعلق کوئی خاص عملی فرض کسی خاص شخص کے ذمہ عائد نہیں ہوتا مثلاً خمس جہاد کے مال غنیمت کا جو شرعاً مساکین کے لئے مخصوص ہے $\frac{4}{5}$ حصہ ان مجاہدین کا حصہ ہے جو جہاد میں شریک ہوتے ہیں۔ جہاد دشمنان اسلام کے مقابلہ میں فرض عامہ ہے اور اس بنا پر مال غنیمت کافۂ مسلمین کا حق ہونا چاہئے تھا مگر شارع نے بنظر رحمت $\frac{4}{5}$ حصہ مال غنیمت کا ان مجاہدین کے لئے مخصوص فرما دیا ہے جو شریک جہاد ہوں اور $\frac{1}{5}$ حصہ کافۂ مسلمین کے لئے اور حکومت کے اعلیٰ افسر کو بحیثیت نائب قوم کے مجاز کیا ہے کہ اس کی طرف سے مقدار مذکور حاصل کر کے قوم کے مساکین میں تقسیم کر دے۔ انہیں حقوق میں وہ خمس ہے جو سونے اور چاندی وغیرہ کے معدنیات سے وصول کیا جاتا ہے جو اشیاء زیر زمین ہیں ان کا بھی خالق خداوند تعالیٰ ہے پس جو کچھ ان سے نکلتا ہے وہ خالصاً اسی کی ملک ہے لیکن اس نے اپنی رحمت سے مالکان معدنیات یا یابندگان اجناس قیمتی کو $\frac{4}{5}$ لینے کی اجازت عطا فرمائی ہے اور بقیہ $\frac{1}{5}$ کو قوم کے لئے مخصوص رکھا ہے۔

۲۰۵ **حقوق قائم بنفسہ اور حقوق غیر قائم بنفسہ**

ہم کو اوپر معلوم ہو چکا کہ فقہاء اسلام نے حقوق کو عام طور سے حقوق قائم بنفسہ اور غیر قائم بنفسہ میں تقسیم کیا ہے اول قسم کے حقوق کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے مقابلہ میں کوئی فرض کسی خاص شخص کے مقابلہ میں عائد نہیں ہوتا اگرچہ اس کی خلاف ورزی نہ کرنا عام لوگوں پر فرض ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے قسم دوم کے حقوق کا خاصہ یہ ہے کہ وہ خاص اشخاص کے مقابلہ میں عائد ہوتے ہیں جن کو خاص خاص فرائض اصحاب حقوق کے لئے ادا کرنے

ہوتے ہیں۔[1] خلاصہ یہ ہے کہ حقوق قائم بنفسہ یورپین اصول قانون کے حقوق عام اور حقوق غیر قائم بنفسہ۔ حقوق خاص

Rights in rim

Rights in Personam

ہیں۔

اصل اور خلف حقوق

فقہائے اسلام نے حقوق کی ایک اور تقسیم اصل اور خلف میں کی ہے مثلاً خداوند تعالیٰ کا یہ حکم دینے کا حق کہ نماز سے قبل پانی سے وضو کیا جائے اصل ہے اور بیماری کی حالت میں بجائے اس کے تیمم کی اجازت اس کی خلف ہے۔ اسی طرح فرض کرو کہ (الف) (ب) سے کوئی شے خریدتا ہے۔ (الف) کا یہ حق کہ وہ شے اس کے حوالے کیجائے۔ قسم اول کا حق ہے (ب) کے نقض معاہدہ کی حالت میں اس سے ہرجہ کا پانا دوسری قسم کا حق ہوگا۔ پروفیسر ہالینڈ کی اصطلاح کے مطابق اصل اور خلف حقوق "ابتدائی" اور "چارہ کار" کے مترادف سمجھے

Anticedent & Remedial

جا سکتے ہیں۔

شخصی حقوق کی تقسیم

حقوق کی جو تفریق قائم بنفسہ اور غیر قائم بنفسہ اور اصل اور خلف میں کی گئی ہے وہ نہ صرف حقوق عامہ بلکہ شخصی حقوق میں بھی قائم رہتی ہے۔ اگرچہ اسلامی فقہا نے حقوق عامہ کی طرح ان کی تفصیلی تقسیم نہیں کی ہے۔ صدر الشریعت نے بھی یہ لکھ کر کہ شخصی حقوق بعید اور بے شمار ہیں اس مضمون کو چھوڑ دیا ہے۔ اس کی بظاہر یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ فن اصول میں دراصل صرف باخذ شرائع سے بحث کیجاتی ہے۔ اور دوسرے مضامین کی بحث محض ضمنی ہوتی ہے شخصی حقوق کی تقسیم کی بنیاد پر بضمن مقاصد و موضوع شریعت قبل ازیں کافی طور سے بحث ہوچکی ہے۔

اگر شخصی حقوق کی تقسیم اور تفریق مقاصد شریعت کے لحاظ سے کیجائے تو ۱۰۶
کچھ ان میں سے اہم اور حتمی ضروریات مثلاً حق حفاظت ذات و جائداد اور کچھ اس سے کم درجہ کے ضروریات مثلاً ان حقوق سے جو بربنائے معاہدات پیدا ہوتے ہیں

[1] توضیح صفحہ ۱۴۴۔

متعلق ہوں گے۔ لیکن جیسا کہ اوپر ظاہر ہو چکا ہے ان دونوں اقسام میں امتیاز کا قائم رکھنا نہایت دشوار ہوگا۔ فقہاء اسلام نے حقوق عامہ کی تقسیم میں جس اصول کو برتا ہے اس کو پیش نظر رکھ کر شخصی حقوق کی تقسیم بلحاظ امور متعلقہ غالباً زیادہ تر مفید ہوگی۔ شخصی حق قائم بنفسہ کا تعلق حق عام قائم بنفسہ کی طرح کسی ایسی شئے سے ہوتا ہے جو حسی ہوتی ہے یا جس کو شریعت حسی تصور کرتی ہے اور شخصی حق غیر قائم بنفسہ کا تعلق دوسرے شخص کے فعل سے ہوتا ہے ان تعلقات کی بنا پر شخصی حقوق کی تقسیم بطریق ذیل ہو سکتی ہے۔

ابتدائی اور اہم شخصی حقوق

(۱) حق حفاظت نفس۔
(۲) حق حرمت حسب رائے امام شافعی۔
(۳) حق ملک۔
(۴) حقوق خانگی بشمول۔
(الف) حق زوجیت۔
(ب) حق ولایت۔
(ج) حق اولاد و اقرباء مساکین۔
(د) حق خلافت و وراثت۔
(ہ) حق تصرفات یعنی جائز افعال کرنے کا حق۔
(و) حق بربنائے معاہدات۔

یہ اہم اور ابتدائی شخصی حقوق کہے جا سکتے ہیں۔

حقوق خلعت

فقہاء اسلام نے حقوق خلعت پر بلحاظ اشخاص متعلقہ یعنی بطور جزء اس "وجوب" کے جو کسی حکم شریعت کی رو سے عائد ہوتا ہے اور اس کی تکمیل یعنی الاتیان بالمامور کے بحث کی ہے۔

"وجوب" بلحاظ قائم ہونے کے عام طور سے اس طرح تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ وہ وجوب جو ۲۰۷

(۱) شریعت سے مفہوم ہوتے ہوں
(الف) خدا یا حکومت کے متعلق مثلاً عبادت کا وجوب یا ٹیکس وغیرہ کا

ادا کرنے کا وجوب

(ب) دوسرے انسانوں کے متعلق - یعنے وہ وجوب جو خاندانی تعلقات سے عائد ہوتے ہیں یعنے زن وشوہر ہونے باپ یا بیٹا اور رشتہ دار ہونے سے عائد ہوتے ہیں یا بربنائے امانت تعبیری کے -

(۲) خود انسان کے قول سے پیدا ہوتے ہوں مثلاً حقوق بربنائے معاہدات یا کسی دوسرے شخص کے دعوی کو قبول کر لینے کی بنا پر -

(۳) ایسے طرز عمل کے اختیار کرنے کی بنا پر جس سے دوسرے اشخاص کی حق تلفی متصور ہو (الف) متعلقہ حفاظت ذاتی (ب) متعلقہ تصرفات (ج) متعلقہ حیثیت عرفی (د) متعلقہ حقوق خاندانی (ہ) ملک وقبضہ -

وجوب قسم (۱) و (۲) کا تعلق ان افعال سے ہے جو فرائض سمجھے جاتے ہیں اور قسم (۳) کے وجوب حسب اہم افعال کے عمل میں لانے سے پیدا ہوتے ہیں -

نفس الوجوب اور وجوب الادا میں فرق

اکثر حنفی جن میں صدر الشریعت اور فخر الاسلام بھی شریک ہیں نفس الوجوب یعنے وجوب بنفسہ اور وجوب الادا یعنے کسی کام کے عمل میں لانے میں تمیز اور فرق کرتے ہیں -

نفس الوجوب کسی اس شخص کی آزادی میں جس پر وہ وجوب عائد ہوتا ہے بعض معاملات میں شرائط اور قیود کا قائم کرتا ہے اور وجوب الادا اس وجوب کی قیود اور شرائط سے اپنے آپ کو فارغ کر لینا ہے[1] یعنے ایک وجوب کا عائد ہونا اور دوسرا اس کا ادا ہونا ہے - آخر قسم کے وجوب اس وقت قائم ہوتے ہیں جب کہ شریعت ان کی طالب ہوتی ہے نہ کہ اس سے قبل - برخلاف اس کے محض وجوب کا عائد ہونا ممکن ہے کہ اس سے پہلے سے موجود ہو - مثلاً بعض عبادات کا وجوب ازل سے مان لیا جاتا ہے لیکن اس کی تکمیل کا وقت وہ سمجھا جاتا ہے جب کہ انسان عاقل ہو جاتا ہے اور اس کی تعمیل صرف اس وقت

---

[1] توضیح صفحات ۲۱۲-۱۹۹

پائی جاتی ہے جبکہ ان عبادات کے ادا کا وقت مقررہ آجاتا ہے اس موقع پر حد بلوغ
کو پہنچنا اور وقت مقررہ کا آجانا اس وجوب کی ادائی کے اسباب سمجھے جاتے ہیں ۲۰۸
بلوغ سبب ابتدائی بعید اور وقت سبب قریب اور موثر قرار پاتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کچھ سامان دوسرے شخص کے ہاتھ بغیر تعین قیمت کے فروخت کرتا ہے اور خریدار اس سامان پر قبضہ کرلیتا ہے تو فروخت کنندہ قیمت طلب کا مستحق ہو جاتا ہے اور اس بارہ میں خریدار پر ایک وجوب عائد ہوتا ہے مگر اس وجوب کی ادائی اسی وقت اس پر لازم آتی ہے جبکہ اس سے قیمت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ بعض فقہا کے نزدیک نفس الوجوب اور وجوب الادا میں کوئی قابل امتیاز فرق نہیں ہے ان کا قول یہ ہے کہ وجوب کا تعلق کسی فعل کے عمل میں لانے سے ہونا لازمی ہے اس کا کوئی وجود اس فعل سے علیحدہ اور جدا نہیں ہو سکتا۔

وجوب کی ادا یا قضا

وجوب سے سبکدوشی بذریعہ ادا کے ہوتی ہے یا قضا کے ادا اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ بجنسہ وہی امر کیا جاتا ہے جو مطلوب ہے اور قضا اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ امر جو کیا جاتا ہے وہ امر مطلوب کے مثل ہوتا ہے یہ تقسیم وجوب متعلقہ حقوق اللہ اور حقوق عباد دونوں پر یکساں حاوی ہے۔

مزید برآں ایک وجوب کی ادائی کامل ہو سکتی ہے یا قاصر یا ایسی شکل میں کہ وہ قضا سے مشابہ ہو۔ مثلاً جب بائع وہی شئے جو اس نے بیع کی ہے مشتری کے حوالہ کرتا ہے تو کہا جائیگا کہ دونوں صورتوں میں اس نے وجوب کو ادا کیا لیکن فرض کرو کہ ایک شخص نے جس نے دوسرے شخص کے غلام پر غاصبانہ قبضہ کرلیا تھا اس کو اصلی مالک کے حوالے کرتا ہے لیکن ایسی حالت میں کہ غلام پر فوجداری یا دیوانی ذمہ داری عائد ہے اس صورت میں کہا جائے گا کہ غاصب نے اپنے وجوب کو بطور قاصرہ ادا کیا اسی مثال میں اگر غلام پر قصاص کا حکم ہو یا اس کے کسی جرم کی بنا پر اس کا کوئی عضو کاٹ ڈالا گیا ہو یا وہ کسی قرضہ کی ادائی میں فروخت کر دیا گیا ہو تو مالک حسب رائے امام اعظم کے کامل قیمت کا اور حسب رائے ابو یوسف اور

توضیح صفحہ ۳۲۲

محمد کے اس تفاوت کا مستحق ہوگا جو موجودہ غلام اور اسی قسم کے دوسرے غلام کی قیمت میں پایا جائے جو ان ذمہ داریوں سے مبرا ہو بعض صورتوں میں ایک وجوب کی ادائی اس طرح ہوتی ہے کہ وہ قضا سے مشابہ ہوتی ہے فرض کرو کہ (الف) ۲۰۹
نے (ب) کا غلام غصب کر لیا اور پھر (ب) کے پاس لا کر اس کو آزاد کر دینے کی درخواست کی (ب) نے بلا اس علم کے کہ وہ اسی کا غلام ہے اس کو آزاد کر دیا حنفیوں کے نزدیک نہ صرف یہ آزاد کر دیا جانا قابل نفاذ متصور ہوگا بلکہ غاصب بھی اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا حنفیوں کی دلیل یہ ہے کہ غاصب غلام کو مالک کے حوالے کر کے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو گیا اور مالک کے کسی فعل مابعد متعلقہ اعتاق سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا لیکن امام شافعی کے نزدیک غاصب کا یہ فعل اس کے وجوب کی ادائی کے لئے کافی نہ متصور ہوگا کیونکہ اس میں فریب موجود ہے ایک وجوب کی قضا مثل معقول سے ادا ہو سکتی ہے جو اصل سے ظاہراً اور باطناً مشابہ ہو جب ایسا ممکن نہ ہو تو شریعت ایسی شئے کو قبول کر لیتی ہے جو اگرچہ ظاہر انہیں صرف باطناً اس کے مثل ہو جیسی قیمت اس شئے کی جس کے متعلق تصرف بیجا کیا گیا ہو۔

اگر کسی شئے کا مثل معقول نہ ہو سکے تو امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق وجوب کی قضا کا اسی حالت میں حکم دیا جائیگا جب کہ اس کے متعلق کوئی صریح نص موجود ہو اسی بنا پر جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے وہ غاصب سے واصلات نہیں دلائے کیونکہ اس کے نزدیک شئے کا تصرف محض عوارضات میں متصور ہوتا ہے اور اس قابل نہیں ہے کہ اس کی قیمت جائداد کی طرح متعین اور مشخص ہو سکے جب کہ وہ شئے جو از روئے حق طلب کی جاتی ہے ایسی ہو کہ اس کی نوعیت کا تعین نہ ہو سکتا ہو اور اس بنا پر اصل شئے کی واپسی کا حکم نہ دیا جا سکتا ہو تو شرعاً اس کی قیمت کا ادا کر دیا جانا کافی ہوگا۔

اگر شئے زیر حق کا مثل معقول موجود نہ ہو تو حنفیوں کی رائے کے مطابق اس کا وجوب بعض اوقات بشرطیکہ اس کے واسطے کوئی سند موجود ہو مال کے دینے سے

۳- توضیح صفحہ ۱۶۵

۲۱۰ ادا ہو جاتا ہے جیساکہ غیر ارادی قتل میں۔ لیکن اگر اس کا تقریباً بھی مثل معقول موجود ہو تو اس حالت میں مال کے ذریعہ سے ادائی کو ترجیح نہ دیجائے گی مثلاً قتل عمد میں متضرر فریق یعنی ورثاء مقتول اس امر پر مجبور نہیں کئے جا سکتے کہ وہ بجائے قصاص کے دیت کو قبول کریں اس جرم میں جو دیت کی اجازت دی گئی ہے وہ قاتل پر ایک قسم کا ترحم ہے اور مقصد یہ ہے کہ اتلاف نفس بھی بغیر معاوضہ کے نہ رہے۔

حقوق اور وجوب کا پیدا انتقال اور زائل ہونا

وضعی قوانین۔ جیساکہ پہلے بیان ہو چکا ہے حقوق اور وجوب کے پیدا۔ انتقال اور زایل ہونے سے بحث کرتے ہیں وضعی قانون کی خصوصیت ان تعلقات پر مبنی ہے جو ایک واقعہ کو دوسرے واقعہ کے ساتھ ہوتے ہیں

اجزاء۔ اسباب۔ شرائط اور علامات حسب شریعت

اگر دو واقعات میں ایسا تعلق ہو کہ ایک واقعہ دوسرے واقعہ میں شامل ہو تو پہلا واقعہ دوسرے واقعہ کا جزء ترکیبی یا رکن کے نام سے موسوم ہوتا ہے اگر ایک واقعہ براہ راست دوسرے واقعہ کو بطور نتیجہ شرعی کے پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے تو پہلا واقعہ جیساکہ ہم کو قبل ازیں معلوم ہو چکا ہے اس کی علت کہلاتا ہے۔ اگر ایک واقعہ بہمہ وجوہ دوسرے واقعہ کی طرف لیجاتا ہے یعنی نہ براہ راست اور نہ قریب طریق سے بلکہ بعید طور سے تو وہ دوسرے کا سبب کہلاتا ہے اگر ایک واقعہ کا وجود دوسرے واقعہ کے وجود پر منحصر ہوتا ہے تو وہ پہلا شرط کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جب تک کہ وہ واقعہ جو شرع میں شرط ہے وقوع میں نہیں آتا علت کا عمل نہیں ہوتا۔ جب کہ ایک واقعہ کا وجود دوسرے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے مگر وہ اس پر منحصر نہیں ہوتا تو آخر واقعہ اول واقعہ کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ جیسے خدا کی وحدانیت اور قدرت کی تصدیق ایمان کا ایک جزء ترکیبی ہے پس اگر تصدیق نہ ہو تو ایمان ثابت نہیں ہو سکتا یہ امر بھی اس موقع پر قابل بیان ہے کہ حنفی لازمی اجزائے ترکیبی اور زائد اجزائے ترکیبی میں امتیاز کرتے ہیں مثلاً وہ اظہار ایمان کے لئے اقرار باللسان کو زائد جزء ترکیبی قرار دیتے ہیں۔ اس طور سے اگر

۲۱۰ توضیح صفحہ ۱۶۵

ایسا اقرار ترک کر دیا جائے تو اس سے ایمان کا انکار لازم نہیں آتا۔

علت کے اقسام علت کی تین حیثیتیں ہوتی ہیں (۱) جب حکم شرعی اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے تو وہ علت اسماً (۲) جب وہ کسی حکم شرعی کے صدور کا باعث ہوتی ہے تو وہ علت معنیً (۳) اور جب وہ معاً شرعی حکم کے ساتھ ہوتی ہے تو وہ علت حکماً کہلاتی ہے ایک قطعی بیع جملہ مالکانہ حقوق کے انتقال کی علت ہے نکاح عورت سے صحبت کے جواز کی اور قتل قصاص کی علت ہے یہ ایسی علتوں کی مثالیں ہیں جو تینوں حیثیتوں سے درست ہیں بیع بالخیار اور اجارہ علت کی دو اول حیثیتوں کی مثالیں ہیں کیونکہ شرعی نتیجہ کی تکمیل یعنی حصول جائداد مثال اول میں اور استفادہ دوسری مثال میں مدت خیار کے ختم ہونے اور فائدہ کے وجود میں آنے تک ملتوی ہے۔ طلاق جو زمانۂ مستقبل کے ساتھ ہو مثلاً شوہر اپنی زوجہ سے کہے کہ تو کل (آنے والی سے) مطلقہ ہے مرض الموت جس کے شرعی اثر سے ورثاء کے حقوق پیدا ہوتے ہیں اس وقت تک دریافت نہیں ہو سکتا جب تک کہ فی الحقیقت موت نہ واقع ہو اور وہ زخم جس کا اثر زخمی پر بغرض ادائی معاوضہ بعد کو دریافت ہو سکیگا علت کی اول دو اقسام کی مزید مثالیں ہیں فخر الاسلام کے نزدیک علت کی علت بھی اسی ضمن میں داخل ہو جاتی ہے مثلاً ایک غلام کو اس کے بھائی کا خرید لینا اس کی آزادی کی علت ہے کیونکہ خریدنا ملکیت کی علت ہے اور ایک غلام کا اپنے بھائی کی ملکیت میں آجانا اس کے اعتاق کی علت ہے مگر صدر الشریعت اس کو صحیح نہیں قرار دیتے اور آخر الذکر دو حیثیتوں کی علت کی ایک مثال تصور کرتے ہیں کیونکہ اس صورت میں خریداری صرف سبب ہے اور ملکیت اعتاق کی علت ہے اور شرعی اثر یعنی اعتاق فوراً عمل پذیر ہوتا ہے ملتوی نہیں رہتا اول اور تیسری حیثیت کی علل کی مثالیں وہ صورتیں ہیں جن میں شرعی نتائج ان امور سے متعلق کئے جاتے ہیں جو فی الحقیقت اسباب ہوتے ہیں مگر علل پر بھی حاوی ہوتے ہیں مثلاً باپ کا حق بیٹے پر اس نکاح کی بنا پر قرار دیا جاتا ہے جو اس لڑکے کے والدین میں منعقد ہوتا ہے یہ قیاس کر کے کہ ان دونوں میں صحبت واقع ہوئی جو کہ اس لڑکے کی پیدائش کی علت ہے نکاح صرف اس کا سبب تھا اس کی دوسری مثال اس قاعدہ سے

ملتی ہے جو طلاق حسن میں ہر ایک طلاق کے بیچ میں وقفہ دینے کے متعلق قرار دیا گیا ہے شریعت اسلام میں طلاق ایک قابل اجتناب فعل ہے کیونکہ اس سے فسخ نکاح لازم آتا ہے مگر ضرورتاً اس کی اجازت اس بنا پر دی گئی ہے کہ بعض اوقات زوجین اپنے فرایض زن وشوئی کو ادا نہیں کر سکتے اس ضرورت کا وجود حسی نہیں ہے اور اس بنا پر شریعت اسلام نے یہ قرار دیا ہے کہ ہر طلاق کے بعد کسی قدر وقفہ رکھا جائے تاکہ بعد ختم مدت اگر شوہر اپنے ارادہ پر قائم رہے تو افتراق کی ضرورت ثابت قرار پائے[1] اسی طرح سفر میں روزہ نہ رکھنے کا معقول عذر قرار دیا گیا ہے اس وجہ سے کہ سفر میں زحمتیں اور تکلیفیں پیش آتی ہیں مگر شرع نے سفر کو اس رعایت کی علت ٹھہرایا ہے اس بنا پر کہ سفر میں اکثر زحمت اور تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔

سبب جب ایک سلسلۂ واقعات میں دو سبب ایک خاص نتیجہ پیدا کرتے ہیں تو جو سبب نتیجہ سے قریب ہوتا ہے وہ علت اور جو دور ہوتا ہے وہ سبب کہلاتا ہے اور نتیجہ علت اول الذکر ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اگر علت خود سبب کی طرف منسوب ہو تو نتیجہ سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا مثلاً ایک شخص ایک جانور کو ہانک دیتا ہے اور وہ کسی چیز کو کچل کر ضایع کر دیتا ہے یہ نقصان ہانکنے کے فعل کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ وہی کچلنے کا باعث ہوا جو بلاواسطہ سبب یا نقصان کی علت تھا لیکن اگر صورت اس کے خلاف ہو یعنی جب بلاواسطہ سبب یا علت ایک آزاد شخص کا فعل ہو تو نتیجہ اس فعل کی طرف منسوب ہوگا مثلاً ایک شخص نے ایک چھری ایک بچے کے ہاتھ
میں اس غرض سے دیدی کہ وہ اس کو لئے رہے اور لڑکے نے بالارادہ اس ۲۱۲
سے اپنے آپ کو زخمی کر لیا تو چھری دینے والا شخص اس کا ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ کاٹنا جو کہ زخمی ہونے کا سبب قریبہ تھا خود اس بچہ کے ارادی فعل کی طرف منسوب ہوگا لیکن اگر بچہ نے اتفاقی طور سے اپنے آپ کو زخمی کر لیا تو

[1] توضیح صفحہ ۶۷۷

چھری دینے والا اس کا ذمہ دار قرار پائیگا اسی اصول پر وہ شخص جو مجاہد کو دشمن کے مال کی نشاندہی کرتا ہے اس مال غنیمت میں حصہ پانے کا مستحق نہیں قرار پاسکتا اور نہ وہ شخص جو سارق کو مال کے متعلق خبر دیتا ہے نقصان کا ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے بعض اسباب دوسرے درجہ میں بعید متصور ہوتے ہیں مثلاً طلاق یا اعتاق معلق جب کہ ایک شوہر اپنی زوجہ سے یہ کہتا ہے کہ اگر تو مکان میں داخل ہوتی ہے تو تجھ پر طلاق ہے یا ایک مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ اگر میں گھر میں داخل ہوں تو میرا غلام آزاد ہے ان مثالوں میں اعلان سبب ہے اور وہ بعید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ واقعۂ محولہ کبھی وقوع میں نہ آئے اگر وہ وقوع میں آتا ہے تو وہ سبب قریب یا علت ہو جائے گا یہ امر پیش نظر رکھنا چاہئے کہ شرع کے ہر حکم کے لئے کسی قابل احساس سبب کا موجود ہونا لازم ہے مثلاً ایمان یا خدا کے یقین کا سبب اس کا خالق عالم ہونا ہے اور چونکہ یہ سبب عالم موجودات وحیوانات میں ہمیشہ سے موجود ہے اس لئے ایک بچہ کا خداوند تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کرنا جایز مانا گیا ہے اگرچہ خداوند تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کرنے کے حکم کا بچہ مخاطب نہیں ہوسکتا اسی طرح دن کے بعض اوقات بعض نمازوں کے اسباب بعیدہ ہیں جائداد کی ملک ادائی زکوۃ کا اور رمضان کا مہینہ صوم کا اور خانۂ کعبہ کی موجودگی حج کا اور زمین کی پیداوار عشر اور خراج کی ادائی کا اور سرقہ وقتل سزاؤں کا اور زندگی کی ضرورتیں آدمیوں کے ساتھ شرعی برتاؤ کے اور مختلف شرعی معاملات خاص خاص نتائج مقررۂ شرعیہ کے اسباب ہیں مثلاً بیع ملک کا اور نکاح جواز ہم بستری کا اور علیٰ ہذا القیاس۔

جب شارع کا کوئی حکم کسی ایسے واقعہ یا حالت پر مبنی ہوتا ہے جس پر انسان کو کوئی اختیار نہیں ہوتا اور نہ انسانی عقل اس امر کو سمجھ سکتی ہے کہ حکم مذکور اس واقعہ یا حالت پر کیوں مبنی کیا گیا ہے تو ایسی حالت یا واقعہ سبب کہلاتا ہے اس کی تمثیل خاص خاص نمازوں کے متعلق خاص خاص اوقات میں ادا کئے جانے کے حکم سے ملتی ہے اس تمثیل میں وقت مقررہ کا آنا انسان کے اختیار سے باہر ہے اور انسانی عقل اس کے سمجھنے سے قاصر ہے کہ فلاں وقت

فلاں نماز کے ادا کرنے کے لئے کیوں مقرر کیا گیا ہے اسی طرح ایک شخص کا رجانا میراث متوفی میں ورثاء کے مقررہ حصص کے مستحق ہونے کا سبب بمعنی علت کے کہا جاتا ہے اگر سبب انسان کا اختیاری ہو اور یہ نتیجۂ مطلوبہ کے حصول کے لئے اس پر عمل کیا گیا ہو تو فی الحقیقت وہ اس نتیجہ کی علت ہے مگر وہ بھی ضمنی طور سے اس کا سبب کہلاتا ہے مثلاً بیع کا عمل جو کہ انتقال ملکیت کا باعث ہوتا ہے اکثر سبب انتقال کہا جاتا ہے حالانکہ وہ علت ہوتا ہے لیکن اگر ایسے سبب کا نتیجہ وہ نہ ہو جو فی الحقیقت مطلوب تھا بلکہ اس کا ضمنی نتیجہ ہو تب فعل زیر بحث کو اس ضمنی نتیجہ کا سبب کہنا ٹھیک ہوگا اگر سبب ایسا ہو کہ عقل انسانی یہ سمجھ سکتی ہو کہ اس کا خاص شرعی نتیجہ کیوں پیدا ہوتا ہے تو جیسا کہ قبل ازیں قیاس کی بحث میں بتایا جا چکا ہے وہ اس حکم شرعی کی علت قرار پائے گا مثلاً نابالغی ولایت کی علت کہی جاتی ہے کیونکہ اس کی وجہ سمجھ میں آنے کے قابل ہے۔

شرایط | شرعی شرائط ممکن ہے کہ۔

(۱) خالص شروط ہوں

(۲) ان میں سبب یا علت کی تاثیر ہو یا

(۳) شروط برائے نام ہوں مگر ان کا شرعی اثر نہ ہو پہلے معنوں میں خالص شرط اس وقت کہی جائے گی جب کہ اس پر کسی امر کا فی الحقیقت یا شرعاً انحصار ہو مثلاً ایسے شخص میں جو جائداد کو منتقل کرتا ہو عقل کا موجود ہونا اس کے جواز کے لئے از روئے شرع ایک شرط ہے اسی طرح حنفیوں کی رائے کے مطابق نکاح کی صحت کے لئے دو گواہوں کی موجودگی شرعاً شروط ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی شرط جعلی یعنی خود اس شخص کی پیدا کی ہوئی ہو جیسے ایک شخص ایسے ایک فعل کے عمل کو خاص واقعات کے وقوع پذیر ہونے پر منحصر اور محول کردے مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ جس عورت کے ساتھ میں نکاح کرونگا اس پر طلاق ہے حنفیوں کی رائے کے مطابق جس عورت سے وہ بعدہ نکاح کرے گا اس پر نکاح ہوتے ہی طلاق واقع ہو کر افتراق ہو جائے گا۔

خالص شرط بعض اوقات علت سے پہلے اور بعض اوقات علت کے

بعد مگر جعلی شرط ہمیشہ علت کے بعد ہی وجود میں آتی ہے۔
ایک شرط میں علت کا اثر اس وقت ہوتا ہے جب کہ کوئی ایسی علت موجود نہ ہو جس کی طرف حکم مضاف کیا جائے مثلاً (الف) نے (ب) کی زمین پر بغیر اس کی اطلاع کے ایک کنواں کھودا (ب) اسی زمین پر ٹہلتے ہوئے اس میں گر کر مر گیا۔ فقہاء اسلام کے نزدیک اس موقع پر گرنے کی علت اس آدمی کے جسم کا ثقل تھا لیکن نہ وہ اس کا ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ ایک فطرتی چیز ہے اور نہ ٹہلنا جو کہ ایک جائز عمل ہے البتہ سطح زمین کے ایک حصہ کو ضایع کر دینا ایک ایسی شرط ہے جس پر گرنا منحصر تھا اور اس بنا پر ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوتی ہے جو ایسے ناجائز فعل کے ذریعہ سے اس شرط کے پیدا کرنے کا باعث ہوا اس مثال میں شرط کا وہی شرعی اثر ہے جو علت کا ہوتا ہے اس شرط کی مثال جس کا شرعی اثر سبب کا سا ہوتا ہے یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کے غلام کے پیر سے زنجیر نکال دی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا زنجیر کا نکال دینا ایک ایسی شرط ہے جس پر غلام کا بھاگ جانا منحصر ہے مگر چونکہ ان دو فعلوں کے درمیان میں ایک بالارادہ فاعل یعنی غلام کا فعل داخل ہوتا ہے اس لئے زنجیر کھول دینے والے شخص کے فعل پر جو غلام کے بھاگنے کا باعث ہوا کوئی ذمہ داری عاید نہیں ہوتی اور اس کے فعل پر صرف سبب کی حیثیت سے نظر ڈالی جاتی ہے۔ ایسی شرط کی مثال میں جو برائے نام شرط ہوتی ہے مگر اس کا کوئی شرعی اثر نہیں ہوتا وہ صورت بیان کی جاتی ہے جس میں ایک شخص طلاق کو دو شرطوں پر معلق کرتا ہے اس موقع پر پہلی شرط برائے نام ہوگی جس کا کوئی شرعی اثر نہ ہوگا۔

علامت علامت فی الحقیقت ایک شرط ہے جس کا وجود علت سے مقدم ہوتا ہے اس میں علت کی قوت نہیں ہوتی کیونکہ شرعی نتیجہ اس سے منسوب نہیں کیا جاتا ہے مثلاً کسی مرد یا عورت کا جس پر زنا کا الزام ہے باضابطہ عقد نکاح (احصان) میں ہونا خاص اس سزا کی

علامت ہے جو اس جرم کے لئے مقرر ہے لیکن احصان کو اکثر ایسی سزا کا سبب بھی کہتے ہیں۔

فصل پنجم

ذمہ یا شرعی اہلیت

شرعی اہلیت تکلیفی اور وضعی قوانین کے عمومیات اور شرع کے محکوم بہ سے بحث کرنے کے بعد فقہاء اسلام ان اشخاص سے بحث کرتے ہیں جو احکام کے مخاطب (یعنی محکوم علیہ) ہیں ایک شخص کی افعال سے احکام شرع کے متعلق ہونے کی اہلیت کو ذمہ یا شرعی اہلیت کہتے ہیں ذمہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ سے شخص مذکور مالہ (حقوق) اور ماعلیہ (ذمہ داریوں) کا اہل ہو جاتا ہے۔[1]

اہلیت الوجوب واہلیت الادا شرعی اہلیت کے دو اجزا ہیں حقوق اور ذمہ داریوں کے وارث ہونے کی اہلیت (اہلیتہ الوجوب) اور حقوق کے استعمال اور ذمہ داریوں کے ادا کی اہلیت (اہلیت الادا) پہلی کو مفعولی اور دوسری کو فاعلی شرعی اہلیت کہہ سکتے ہیں اسلامی اصول کے مطابق ہر شخص میں قدرتی طور سے شرعی اہلیت موجود ہوتی ہے جو حقوق اور ذمہ داریوں کا مجموعہ ہے اور جو فطرت انسانی کی ثرافت سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا یہ اہلیت جیسا کہ بیان کیا گیا نوع انسانی کی تخلیق کے ساتھ پیدا ہوتی ہے لیکن ذاتی طور سے اس کا اظہار اس کی دنیاوی ہستی کے واقعات کے ساتھ ہوتا ہے اس اہلیت کا فاعلی جز (اہلیتہ الادا) لازمی طور سے

[1] توضیح صفحہ ۶۱۹

انسان کے جسمانی اور دماغی قواء کی تکمیل سے مشروط ہونا چاہئے اور اس لئے وہ بتدریج اور رفتہ رفتہ ظہور پذیر ہوتا ہے مثلاً جب تک بچہ رحم مادر میں بطور جنین کے رہتا ہے اس کی زندگی اس کی ماں کی زندگی کا ایک جز ہوتی ہے اور اس لئے اس کی فطرتی اہلیت غیر مکمل متصور اور اس سے فاعلی اہلیت معدوم محض متصور ہوتی ہے پیدائش کے ساتھ ہی اس کی مفعولی اہلیت (اہلیۃ الوجوب) کامل ہوجاتی ہے مگر فاعلی اہلیت (اہلیۃ الادا) رفتہ رفتہ ترقی کرنے لگتی ہے یہاں تک کہ اس کے قواء جسمانی اور دماغی کی تکمیل کے ساتھ وہ بھی مکمل ہوجاتی ہے۔

وہ امور جو عام طور سے شرعی اہلیت پر موثر ہیں۔

بچپن منجملہ ان حالات (عوارض) کے ہے جس کا اثر شرعی حیثیت پر پڑتا ہے اور جو انسانی زندگی کا ایک لازمی جز ہے علاوہ اس کے دوسرے حالات بھی عام طور سے اس اہلیت میں انسان کے حواس پر اثر ڈالنے کی وجہ سے مخل ہوتے ہیں جیسے بے عقلی دیوانگی ضعف عقل جو بے عقلی کی حد تک نہیں پہنچا اور موت وغیرہ یا شرع کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس اہلیت کو جزاً یا کلیتاً زائل کردینے کے باعث ہوتے ہیں جیسے اس سے پھر جانا یا اس پر اعتقاد نہ رکھنا یا غلام ہونا یا وہ حالات دوسروں کے حقوق کی حفاظت کی غرض سے اس اہلیت کو معرض التواء میں ڈال دیتے ہیں جیسے مرض موت یا دیوالیہ ہوجانا۔

کامل اہلیت کا شخص

پس کامل شرعی اہلیت کا انسان وہ ہے جو زندہ۔ عاقل۔ بالغ۔ آزاد اور مسلمان ہو اور نہ مرض الموت میں مبتلا اور نہ دیوالیہ ہو۔

فرضی شخص

یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا قدیم فقہا فرضی یا محض قانونی شخص کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں ان کے نزدیک حکومت یا جماعت بہ ذریعہ امام وقت کے ان اختیارات کو نیابتاً استعمال کرتی ہے جو خداوند تعالیٰ کے لئے مخصوص ہیں اسی طرح شخص متوفی کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی جائداد نہیں مگر اس کے حقوق اور ذمہ داریاں باقی رہتی ہیں۔ شرع اسلام انسان کے دینی اور دنیاوی دونوں حقوق اور ذمہ داریوں سے بحث کرتی ہے اور ایک شخص کے دنیاوی حقوق اور ذمہ داریاں اس کے انتقال کی بناپر کلیتاً زائل شدہ نہیں سمجھی جاتی ہیں کیونکہ وہ اس امر کا مستحق

سمجھا جاتا ہے کہ اس کی تجہیز اور تکفین کے اخراجات اور اس کا قرض اس کی جائداد سے ادا کیا جائے لیکن فقہاء متاخرین فرضی شخص کے تسلیم کرنے کی جانب مائل نظر آتے ہیں مثلاً ان کے نزدیک بلا توسط غیرے ایک مسجد کے نام ہبہ جائز ہے قدیم فقہا بغیر اعناء کے توسط کے اس کو کبھی جائز قرار نہ دیتے۔

خاص خاص صورتوں میں شرعی اہلیت پر اثر ڈالنے والے امور

بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جس میں احکام شرع کا استعمال ان لوگوں کے افعال پر موثر ہوتا ہے جن کی شرعی اہلیت پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ان صورتوں کا تعلق ایک فعل کے کرنے والے کے ارادہ یا علم کی اس حالت سے ہوتا ہے جس کا ظہور فعل مذکور کے قبل یا اس کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے مثلاً جبر یا قانون یا واقعات کی لاعلمی وغیرہ۔ ۱۹

فقہاء اسلام نے ان صورتوں کو جو عام طور سے انسان کی شرعی اہلیت پر اثر ڈالتی ہیں یا خاص حالتوں میں اس کی صحیح شرعی اہلیت میں مخل ہوتی ہیں دو حصوں میں تقسیم کیا ہے سماوی یا افعال الٰہی یعنی وہ افعال جو انسان کے اختیار سے باہر ہیں اور مکسوبہ جو انسان کے اختیاری ہیں بچپن ضعف عقل۔ جنون۔ نسیان۔ نیند۔ غشی۔ بیماری۔ موت قسم اول اور دین اسلام کی صداقت سے لاعلمی جیسی کہ غیر مسلموں اور بے دینوں میں پائی جاتی ہے اور کسی خاص معاملہ میں واقعات یا احکام سے لاعلمی اور غلامی۔ نشہ۔ مزاح۔ فضولی۔ غلطی اور اکراہ۔ دوسری قسم میں داخل ہیں دوسری قسم کی بعض صورتیں محض انسان کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ جیسے لاعلمی۔ مزاحاً کسی بات کا کہنا۔ نشہ۔ فضولی اور غلطی اکراہ وہ حالت ہے جس کا ارتکاب بجز اس شخص کے جو اس کے زیر اثر کام کرتا ہے دوسرے اشخاص کی طرف سے ہوتا ہے لیکن میرے نزدیک اس قانونی تعلق سے جو ایک شخص کے فعل اور اس کی حقیقی دلی حالت اور ارادہ میں اس فعل کے ارتکاب سے قبل یا اس کے ساتھ پایا جاتا ہے اور نیز ان حالات سے جو عام طور سے ایک شخص کی شرعی اہلیت پر موثر ہوتے ہیں علیحدہ بحث کرنا زیادہ تر مناسب ہوگا اگرچہ یہ طریقہ فن اصول کے مصنفین اور مولفین کے طریقہ سے کسی قدر مختلف ہوگا۔

اس موقع پر یہ امر بھی قابل اظہار معلوم ہوتا ہے کہ بعض حالات مثلاً ارتداد
و موت حقوق وغیرہ سے محروم اور ان کے منتقل کرنے والے بھی ہوتے ہیں یعنی خاص
حقوق اور ذمہ داریوں کو ایک شخص سے زائل کر کے دوسرے لوگوں میں پیدا کر دیتے
ہیں لیکن چونکہ از روئے شرع اسلام کوئی شخص بر بناء ارتداد اور موت کے اپنے حقوق
اور ذمہ داریوں سے کلیتاً محروم نہیں ہو جاتا اس لئے یہ واقعات فقہاء اسلام کے
نزدیک مرتد اور متوفی کے عام شرعی اہلیت پر موثر متصور ہوتے ہیں نہ کہ کلیتاً زائل اور
منتقل کرنے والے۔

افعال کا تعلق نیت اور ارادہ سے

اس مسئلہ میں کہ شرعاً افعال کے شرعی نتائج
پر فاعل کی نیت کا اثر ہوتا ہے بعض مصنفین
فن اصول نے جبر و اختیار کی طویل بحث چھیڑ دی ۲۲۰
ہے ہمارے مقصد کے لئے ان مباحث کا خلاصہ جہاں تک کہ اس کا تعلق
شرعی امور سے ہے صرف اس قدر کافی ہے کہ حنفیوں کی مسلمہ رائے کے

جبر و اختیار

مطابق جس کے ساتھ دوسرے اہل سنت و جماعت کے مذاہب کو
تقریباً اتفاق ہے ہر شخص ایک حد تک اپنے فعل کا خود مختار اور
ایک حد تک مجبور ہے اس کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ ایک فعل کرنے یا نہ کرنے
میں اپنی آزادی کو کام میں لائے یہی قوت انتخاب اختیار یا خواہش کے نام سے
موسوم کی جاتی ہے جب دو افعال میں سے ایک فعل کو عمل میں لانے کے متعلق تصفیہ
کر لیا جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس نے اس فعل کا قصد یا ارادہ کیا جب اس ارادہ
کے بعد وہ فعل جس کا ارادہ کیا گیا ہے عمل میں آتا ہے تو عام طور سے وہ ایسی ہی حالت
میں ارادی ہوتا ہے جب کہ وہ فعل ایسا ہوتا ہے کہ ہم حالات گرد و پیش کے لحاظ سے
اپنے تجربہ کی بناء پر اس کی توقع کر سکتے ہیں مگر بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ فعل
جس کا ارادہ کیا گیا ہے واقع ہو جاتا ہے اگرچہ معمولی حالات میں اس کے وقوع
کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی جیسا کہ معجزات کی حالت میں ہوتا ہے چونکہ مسلمان معجزات
کا انکار نہیں کر سکتے اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ جب ارادہ کے مطابق وہ فعل جس کا ارادہ
کیا گیا ہے وقوع میں آتا ہے تو اس نتیجہ کا پیدا کرنے والا ارادہ کرنے والا شخص نہیں ہوتا

بلکہ خداوند تعالیٰ ہوتا ہے مگر تفتازانی[1] لکھتے ہیں کہ بعض اوقات معجزات کا واقع ہوجانا اس امر کی صداقت کی قوی دلیل نہیں ہے کہ ایک فعل جو کہ عام طور سے ارادہ کے بعد واقع ہوتا ہے انسان کے اختیار سے باہر ہے زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اگر خداوند تعالیٰ چاہتا ہے کہ کوئی نتیجہ اس کے مقررہ قاعدہ کے خلاف واقع ہو تو وہ اس پر قادر ہے۔

ارادہ اور رضامندی میں فرق

اس لحاظ سے ممکن ہے کہ ایک شخص ایک فعل کے کرنے کا ارادہ کرے مگر اس کے کرنے کے لئے اس کی رضا نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص جو جسمانی ضرر کے خوف سے ایک فعل کا مرتکب ہوتا ہے دو پیش نظر امور یعنے اس فعل کے کرنے یا جسمانی ضرر برداشت کرنے میں سے اول کو منتخب کرکے اس کا ارادہ کرتا ہے مگر وہ اس سے مطمئن یا دوسرے الفاظ میں اس کے عمل میں لانے پر رضامند نہیں ہوتا اس لئے فقہاء اسلام کے نزدیک ارادہ بلحاظ فعل کے اس دلی حالت کا نام ہے جو بلاواسطہ اور بلا توقف اعصاب کو حرکت دے کر
ایک فعل کے وقوع میں لانے کا باعث ہوتی ہے ایک فعل جو بہ اکراہ کرایا جائے ۲۱
ارادی ضرور ہوتا ہے لیکن اس پر رضامندی نہیں ہوتی۔

ارادۂ فاسد اکراہ اگرچہ ارادہ کا مانع نہیں ہے مگر اس کو فاسد کر دیتا ہے جو فعل ارادہ سے نہ کیا جائے یعنے انتخاب کا نتیجہ نہ ہو مثلاً سوتے یا غشی یا نسیان یا نشہ میں کسی کا باتیں کرنا یا ہاتھ ہلانا وہ ارادہ نہیں کہا جاسکتا بلکہ غیر ارادی کہلائے گا ممکن ہے کہ ایک شخص ایک فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں انتخاب کرنے کے بعد بھی اس کے کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو اس معاملہ میں اپنے ارادہ کو اس حالت میں کر لے کہ دوسری شق کا امکان نہ رہے یہ امتیاز شرعی طور سے کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ انتخاب کرنے میں بحیثیت آزادی عمل کے اور ارادہ کرنے میں عملی طور سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دو تو ایک ہی ذہنی عمل ہیں جس پر مختلف نقطۂ خیال سے نظر ڈالی جاتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ

[1] تلویح صفحہ (۳۵۵)

الفاظ۔ اختیار۔ ارادت وقصد بجائے ایک دوسرے کے عام طور سے بولے جاتے ہیں۔

ارادہ پر نظر بلحاظ محل فعل کے

فعل عام طور سے کسی شئے کی طرف رجوع ہوتا ہے جو اس کا محل کہلاتا ہے اس صورت میں ارادہ کی تکمیل کے لئے ضرور ہے کہ اس پر بلحاظ فعل کے جو کہ جسم کی حرکت پر مشتمل ہے اور اس فعل کے محل کے نظر ڈالی جائے بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ خود فعل تو وقوع میں آتا ہے مگر براہ راست اس کا محل وہ نہیں ہوتا جس کا ارادہ کیا جاتا ہے یہ ان ذرائع کی وجہ سے ہو جاتا ہے جو فعل کے کرنے کی غرض سے کام میں لائے گئے تھے یا ان حالات ظاہری کی لاعلمی کی بناء پر جو فعل مقصود کی تکمیل پر موثر ہوتے ہیں اگر ایسے ذرائع کے کام میں لانے یا ایسی لاعلمی کی وجہ یہ ہے کہ اس بارہ میں صحیح رائے قایم نہیں کی گئی یا اس قدر توجہ یا کوشش نہیں کی گئی جیسی کہ عام طور سے کی جاتی ہے تو اس حالت میں وہ فعل بے احتیاطی اور بے پروائی (ترک التروی) کا کہا جائیگا دوسری صورت میں ناگہانی یا اتفاقی (خطا) ہوگا

فعل خطا اور ناگہانی

شوق نیت اور امید

ہمارے ارادوں کو عام طور سے خواہش یا شوق اسی شئی کی طرف مائل کرتا ہے جو اس فعل کا اصل مقصد یا اس کا قریب یا بعید نتیجہ یا اثر یا کوئی دوسرا مقصد ہوتا ہے جب ہمارے

۲۲۲ ارادہ اور ہماری خواہش کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے تو شرع اسلام خواہش کے مقصد کو ارادہ کے مقصد میں ضم کر دیتی ہے اور اس کا کوئی وجود باقی نہیں رہتا۔

ارادہ اور نیت میں فرق

لیکن جب وہ دونوں مقصد جدا اور علحدہ ہوتے ہیں تو ہماری خواہش اور (شوق) کے مقصد کو اس فعل کی نیت سے تعبیر کرتے ہیں۔

مثلاً اگر میں اپنے گھر کو ایک خاص قیمت پر فروخت کرنے کا ارادہ کروں تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ میں اس مکان کے متعلق جو میرا مقصود ہے ضروری معاہدہ کرنے کا ارادہ کرتا ہوں اور اس عمل سے میری نیت یہ ہو سکتی ہے کہ میں اپنے

علہ تلویح صفحہ ۲۰۷

قرضخواہوں کی رقم ادا کردوں یا ان کو اس رقم سے محروم رکھوں جو مجھکو اس فعل کے نتیجہ کے طور پر دستیاب ہونے والی ہے۔ یا اگر میں ایسی جائداد کسی دوست کے نام ہبہ کردوں تو اس سے جو کچھ میرا ارادہ ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ میں وہ شرعی عمل کروں جس سے یہ ہبہ نافذ ہو جائے اور اس سے میری نیت اس دوست کی دولتمندی میں اضافہ یا ثواب آخرت ہوسکتی ہے۔ نیت دینی و دنیاوی۔ اچھی بری۔ جائز اور ناجائز ہوسکتی ہے مگر شرعاً اس کا تعلق بہ نسبت معاملات کے زیادہ تر عبادات سے ہے مثلاً ایک شخص بارہ اور دو بجے دن کے درمیان میں نماز پڑھ رہا ہے ممکن ہے کہ اس کی نیت اس دن کی ظہر کی نماز کی ادا یا دوسرے دن کے فرض کی قضا کی ہو۔ یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ لفظ نیت، کنایات میں بغرض اظہار اس معنے کے جس میں کوئی شخص کسی خاص لفظ کو کام میں لایا ہے مستعمل ہوتا ہے مثلاً ایک شخص اپنی عورت سے کہتا ہے کہ مجھکو تجھ سے کوئی تعلق نہیں شرعاً اس امر کے دریافت کی ضرورت ہوگی کہ اس شخص کا ان الفاظ سے کیا مطلب تھا آیا وہ ان الفاظ سے طلاق دینا چاہتا تھا یا نہیں۔ اس کو حقیقی ارادہ سے تمیز کرنا ضرور ہے اس موقع پر خواہ اس شخص کا مطلب کچھ ہی کیوں نہ ہو اس کا ارادی فعل صرف الفاظ کا منہ سے نکالنا تھا بشرطیکہ وہ الفاظ اس کے منہ سے بلا ارادہ سوتے وغیرہ میں نہ نکلے ہوں جس طرح ارادہ کا بضمن فعل مقصد سے تعلق ہوتا ہے اسی طرح اس کا تعلق اس کے قانونی اثر یعنی حکم سے ہوتا ہے اور بعینہ اسی طرح رضا کا تعلق خود فعل یا اس کے قانونی اثر یا دونوں سے ہوتا ہے بعض اوقات ایک شخص ایک کام کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے اور اس کی رضا دیتا ہے مگر نہ اس کا یہ ارادہ ہوتا ہے اور نہ برضا کہ اس فعل کا قانونی اثر ہو ہم قبل ازیں بتا چکے ہیں کہ جب کوئی شخص بحالت جبر کوئی کام کرتا ہے تو وہ کام بجائے خود ارادی ہوتا ہے اگرچہ وہ ارادہ فاسد ہو لیکن شخص مذکور اس کے کرنے پر رضامند نہیں ہوتا جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نہ اس شخص کا یہ ارادہ ہوتا ہے اور نہ اس کی رضامندی کہ فعل مذکور کا قانونی اثر ظاہر ہو مگر فرض کرو کہ ایک شخص چند شرعی الفاظ بطور ہزل کے استعمال کرتا ہے یعنے اس کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ ان الفاظ کا حقیقی یا مجازی معنوں میں کوئی اثر ہو اس

موقع پر بھی ارادہ اور رضا کا مسئلہ بلحاظ تقریر الفاظ اور ان کے اثر کے قابل غور ہوتا ہے۔ ایسے شخص کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس نے ارادہ کیا اور وہ اس شرعی فعل کی ترکیب پانے پر راضی ہوا لیکن نہ اِس ارادہ اور نہ اس منشا سے کہ فعل مذکور شرعی طور سے موثر ہو۔

ارادہ اور رضامندی کس حالت میں کامل کہی جاسکتی ہے

اس طور سے شرع اسلام میں ہم کو نہ صرف ارادہ اور رضا بلکہ ایکطرف ارادہ اور رضا اور دوسری طرف نیت میں تمیز کرنے کی ضرورت واقع ہوتی ہے علاوہ اس کے ارادہ پر بسلسلہ حقیقی فعل کے اور اس فعل کے مقصد اور حکم (قانونی اثر) پر بھی غور کرنا ہوتا ہے ارادہ اس وقت تک کامل نہیں سمجھا جاتا جبکہ وہ ان تینوں اجزا سے مکمل نہ ہو یہی کیفیت رضا کی ہے مثلاً ایسے افعال میں جو خواب۔ غشی۔ نسیان یا نشہ میں کیے جائیں ارادہ بالکل مفقود ہوتا ہے اور رضا بدرجۂ ادنی اس فعل میں جو جبر یا غلطی سے کیا جائے ارادہ فاسد اور ناقص اور رضا بالکل مفقود ہوتی ہے ایک ہزل فعل میں ارادہ اور رضا دونوں ناقص ہوتے ہیں۔

رائے اور علم

بعض اوقات ایک شخص کو ایک فعل کی ترغیب دوسرے شخص کی تقریر یا اس کے عمل سے ہوتی ہے جو اس سے کوئی خاص اثر پیدا کرنا چاہتا ہے اگر اس شخص کی تقریر یا اس کا طرز عمل غلط ہے یعنے خلاف واقعہ ہے اور شخص مذکور کو اس کا علم بھی ہے تو وہ جرم فریب (غرور) کا مرتکب سمجھا جائے گا شرع محمدی میں فریب۔ شخص فریب خوردہ کی رائے پر بلا واسطہ اور اس کے ارادہ پر بواسطہ اور بطریق بعید موثر سمجھا جاتا ہے اِسی لحاظ سے اس شخص کی نسبت کہا جائے گا کہ اس نے خود فعل مذکور اور اس کے شرعی نتیجہ کا ارادہ کیا اور اس پر راضی ہوا اور جس شخص نے فریب دیا اس کا فریب اس کی نیت کی طرف مضاف ہوگا نہ کہ
اس کے ارادہ کی طرف جیسا کہ پہلے بیان ہوچکا ہے بعض اوقات ایسا ہوتا ہے ۲۲۴
کہ ایک فعل کا فاعل اس فعل کی شرعی حیثیت اور اس کے اثر سے ناواقف ہوتا ہے یا وہ ایک فعل یا اس کے ترک کا غلط فہمی یا بعض واقعات کی لاعلمی کی بناء پر مرتکب ہوتا ہے جو مسئلہ شرع کو اس موقع پر حل کرنا ہوتا ہے وہ عام طور سے

اس طرح ظاہر کیا جاتا ہے کہ کہاں تک احکام شرع یا واقعات کی لاعلمی عذر معقول متصور ہو سکتی ہے۔

ان حالات کی تمثیلیں جو خاص خاص مقدمات میں شرعی اہلیت پر موثر ہوتی ہیں

ان عام امور کو پیش نظر رکھ کر ہم کو ان صورتوں پر غور کرنا چاہیے جس میں ان کی تمثیلیں دستیاب ہوتی ہیں فقہاء اسلام کے نزدیک نسیان۔ ایک خدائی فعل ہے یعنے وہ حالت ایسی نہیں ہے کہ خود انسان کے کسی فعل کا نتیجہ سمجھا جائے ایسی صورت میں ارادہ کا فقدان ضرور ہوتا ہے لیکن اس سے شرعی اہلیت زائل نہیں ہوتی چونکہ یہ ایک قضائے الٰہی ہے اس لئے خالص حق اللہ کے معاملات میں وہ معقول عذر متصور ہو سکتا ہے بشرطیکہ معاملات مذکور ایسے ہوں کہ ان میں معمولی عادات کے لحاظ سے نسیان کا ہو جانا بہ آسانی قیاس کیا جا سکے مثلاً روزہ میں کسی چیز کا کھا یا پی لینا۔ نسیان کا عذر اس حالت میں ناقابل قبول ہوتا ہے جبکہ وہ فعل جو اس نسیان کا نتیجہ ہے حق العباد پر موثر ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حق العباد ناقابل دست اندازی ہیں اور ان کا اندازہ اس میں دست اندازی کرنے والے کے متوجب الذرا ہونے یا نہ ہونے سے نہیں کیا جا سکتا اس لئے اگر کوئی شخص کسی دوسرے کا مال حالت نسیان میں ضایع یا خراب کردے تو وہ اس کا ذمہ دار متصور ہوگا۔

نیند نیند ایک ایسی حالت ہے کہ جب تک وہ قائم رہتی ہے انسان کو اپنے حواس سے کام لیکر کسی امر کے معلوم کرنے اور تمام ارادی حرکات کے عمل میں لانے سے باز رکھتی ہے۔ اور چونکہ نیند ارادہ کے منافی ہے اس لئے کوئی گفتگو یا تقریر خواہ انشائیہ ہو یا خبریہ جو اس حالت میں کیجائے گی وہ فاسد اور بے شرعاً بے اثر ہوگی جیسے اقرار یا انکار ایمان۔ طلاق۔ اعتاق۔ بیع اور ہبہ وغیرہ۔ لیکن اگر سوتے ہوئے آدمی سے کسی دوسرے شخص کی جائداد کو نقصان پہنچ جائے تو اس کا وہ اسی طرح اور اسی بناء پر ذمہ دار ہوگا جس طرح وہ شخص جو نسیان میں مبتلا ہو۔

غشی جب کوئی شخص بیماری کی وجہ سے غشی کے دورہ میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس سے احساس اور ارادی حرکت موقوف ہو جاتی ہے اور جب تک یہ حالت

قائم رہتی ہے اس کے افعال ویسے ہی سمجھے جاتے ہیں جیسے کہ ایک سوتے ہوئے شخص کے۔

غلطیاں اگر کوئی ایسا فعل جو معمولی حالت میں جرم کی حد تک پہنچتا ہو کسی غلطی کی بنا پر کیا جائے تو مرتکب فعل کو شبہہ کا فائدہ دیا جائے گا۔ اور اس پر حد اور قصاص کے احکام نہ جاری ہونگے لیکن اگر اس کے فعل سے کسی دوسرے شخص کے حقوق کو نقصان یا مضرت پہنچی ہے یعنی اس سے حق العباد کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو ایسی غلطی شرعاً قابل معافی نہ ہوگی لیکن ایسی ذمہ داریوں میں جو تبرع سے مشابہ ہیں تخفیف کر دینے کے لئے کافی ہوگی مثلاً ادائی دیت وغیرہ۔

حنفیوں کے نزدیک طلاق کے الفاظ اگر غلطی سے بھی بولے جائیں تب بھی موثر ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص اپنی عورت سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ تو بیٹھی ہوی ہے اور بجائے اس کے زبان کی لغزش سے یہ کہ جاتا ہے کہ "تجھ پر طلاق ہے" تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ شافعیوں کو اس بارہ میں حنفیوں سے اختلاف ہے۔ حنفیوں کی رائے اس عام اصول پر مبنی ہے کہ شرع میں ہر شخص کے الفاظ اور افعال کو پورا اعتبار اور اثر حاصل ہے پوشیدہ واقعات اور حالات کا دریافت کرنا اس کا کام نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ واقعات اور حالات یقین کے ساتھ نہیں معلوم ہو سکتے۔ چونکہ یہ کہنا دشوار ہے کہ کب ایک شخص کا فعل اس کے ارادہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور کب اس کی غلطی کی طرف اس لئے شرع یہ فرض کر لیتی ہے کہ جو الفاظ ایک بالغ شخص کی زبان سے نکلتے ہیں وہ ارادی ہیں اور لغزش زبان کا نتیجہ نہیں ہیں۔ شافعیوں کا استدلال اس طرح ہے کہ جو طلاق بر بنائے کسی غلطی کے دیجاتی ہے وہ غیر ارادی ہونے کی وجہ سے غیر موثر ہے اس کی حالت بعینہ ایسی ہے جیسے کہ سوتے میں کوئی شخص کچھ کہے اور ایسی تقریر مسلم طور سے بے اثر ہوتی ہے۔ حنفی اس اعتراض کو اس طرح سے رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ نیند فعل کے غیر ارادی ہونے کا ایک بین اور صاف ثبوت ہے لیکن یہ کیفیت غلطی کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ جو بیع بر بنائے کسی غلطی کے عمل میں آئے وہ حنفیوں کے نزدیک بھی ناقابل نفاذ ہے کیونکہ یہ ایک ایسا معاملہ

۲۲۶
ہے جس کے جواز کے لئے بایع کے ارادہ اور رضامندی دونوں کی موجودگی کی ضرورت ہے ان دونوں صورتوں میں ارادہ کا موجود ہونا تو کہا جاتا ہے کیونکہ ایک[1] صورت میں شوہر اور دوسری صورت میں بایع نے اپنے اعصاب کو حرکت دیکر طلاق اور ایجاب کے الفاظ زبان سے نکالے طلاق کے بارہ میں شرع اس ارادہ کو کافی تصور کرتی ہے اور مزید رضامندی کی طالب نہیں ہوتی حنفیوں کے اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ رضامندی بھی ایک غیر محسوس واقعہ ہے پھر شرع اس کو اس صورت میں کس طرح معتبر قرار دیتی ہے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی فعل کے کرنے پر راضی ہوتا ہے تو اس فعل کے وقوع میں آنے پر اس کے چہرہ پر اطمینان اور خوشی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں۔ برخلاف ایسے شخص کے جو کسی غلطی یا جبر کی بنا پر کوئی کام کرتا ہے چہرہ کی یہ حالت ان کے خیال کے مطابق ایک ایسا قابل احساس واقعہ ہے جس پر اعتبار کیا جا سکتا ہے جیسے کہ ایک شخص کی حالت بیداری جو حواسوں سے محسوس ہو سکتی ہے اور اسی بنا پر شرع میں چہرہ کی یہ حالت رضامندی کے اظہار کے لئے کافی متصور ہوتی ہے۔ اس موقع پر غالباً یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس بارہ میں شافعیوں کی رائے بہ نسبت حنفیوں کے ان باریک فرقوں کے جو انھوں نے قائم کئے ہیں زیادہ تر عام فہم اور قابل قبول معلوم ہوتی ہے۔

نشہ شرع میں حالت نشہ کا ہونا اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ انسان اس کے اثر سے اپنے نفس پر قادر نہیں رہتا لیکن امام ابوحنیفہ اتنا اور زیادہ کرتے ہیں کہ وہ زمین اور آسمان میں تمیز نہ کر سکتا ہو۔[2] شرعی اہلیت پر موثر ہونے کے لئے شرع اس امر پر غور کرتی ہے کہ وہ حالت کس طرح پیدا ہوئی۔ اسی حیثیت سے نشہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مذہباً حرام ہے دوسری وہ جو مذہبی لحاظ سے

---

[1] تلویح صفحات ۷۰۸-۷۰۹ و صفحہ ۷۰۷۔

[2] صاحب توضیح نے اس مقام پر لکھا ہے ۔ حد السکر و المراد بہ الحالۃ الممیزۃ بین السکر والصحو وزاد ابو حنیفۃؒ ان لا یعرف الارض من السماء ۔ مترجم

مباح ہونے کی بنا پر جائز ہے۔ وہ نشہ جو نشی اشیاء کے بحالت مجبوری استعمال سے پیدا ہوتا ہے مثلاً پیاس سے جان جانے کا خوف ہے اور بجز شراب کے کوئی اور چیز پینے کے لئے نہیں مل سکتی یا افیون یا کوئی اسی قسم کی دوسری چیز بطور دوا کے استعمال کی۔ یا کوئی غذا کھائے جو جو یا شہد وغیرہ سے تیار کی گئی ہے اور اس سے نشہ پیدا ہوا۔ ایک شخص کی شرعی اہلیت پر نشہ کا وہی اثر ہے جو غشی کا ہوتا ہے بشرطیکہ وہ ناجائز طرق سے نہ پیدا کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے تمام انتقالات۔ معاہدات اور شرعی اقرارات مثلاً وقف۔ ہبہ۔ بیع۔ طلاق۔ اعتاق وغیرہ شرعاً ناجائز متصور ہونگے لیکن اگر وہ نشہ کی حالت میں کسی کی جائداد کو نقصان پہنچائے تو وہ اس کا ذمہ دار متصور ہوگا۔

اگر نشہ بطور خود یا جبریہ خمر پینے کی وجہ سے ہوا ہے تو اس کی شرعی اہلیت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا یعنی اس حالت میں وہ جو بیان یا اقرار مثلاً بیع۔ طلاق۔ نکاح۔ اعتاق افعال اور داد وستد وغیرہ کرے گا وہ شرعاً قابل نفاذ ہوں گے۔[1] اگرچہ وہ اس کے حق میں مضر ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی عام قاعدہ ہے۔ ایسی حالت میں اگر وہ کسی جرم یا افعال ناجائز مثلاً قتل۔ ازالۂ حیثیت عرفی۔ سرقہ۔ زنا یا دوسرے شخص کی جائداد کو نقصان پہنچائے یا اس کو ضایع کر دینے کا مرتکب ہوگا تو اس کی ذمہ داری اس پر عاید ہوگی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک شخص کی شرعی اہلیت اس کے حد بلوغ کو پہنچنے پر کامل ہو جاتی ہے اگر اس کے فہم اور ادراک جوش نشاط میں جس کا باعث وہ خود دیدہ و دانستہ ہوتا ہے عارضی طور پر معطل ہو جاتے ہیں تو شرع اس پر مطلق لحاظ نہیں کرتی کیونکہ ایسا کرنا گویا شرعی احکام کی خلاف ورزی کے لئے ترغیب دینا ہوگا۔ مزید براں شرعی احکام کے مخاطب وہ لوگ بھی ہیں جو نشہ کی حالت میں ہوں کیونکہ خداوند کریم کا ارشاد ہے لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ یعنی نماز کے قریب نہ جاؤ درانحالیکہ تم نشہ کی حالت میں ہو گر ایک مسلمان نشہ کی حالت میں ایسا کلمہ کہے جو معمولی حالت میں کفر کی حد تک

---

[1] تلویح صفحہ ۱۶۷۔

پہنچتا ہے مثلاً بجائے اس کے کہ اے خدا تو میرا مالک ہے اور میں تیرا بندہ ہوں بالکل اس کے خلاف کہتا ہے تو اس پر کفر کا اطلاق نہ ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر ایک کافر نشہ کی حالت میں اسلام کا اقرار کرتا ہے تو وہ مسلمان سمجھا جائے گا کیونکہ شرع میں اسلام کو کفر پر ترجیح حاصل ہے۔

جو اقبال نشہ کی حالت میں کیا جائے اگر وہ ایسے معاملہ میں ہے جس میں اقبال سے رجوع جائز ہے جیسے زنا تو وہ اس اقبال کی بنا پر قابل مواخذہ نہ قرار پائے گا تاوقتیکہ وہ ہوش و حواس آنے کے بعد بھی اس کی تصدیق نہ کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان نشہ کی حالت میں کسی ایک بات پر قائم نہیں رہتا اور خود اس کی یہ حالت رجوع کے مؤید ہوتی ہے۔ لیکن اگر وہ کسی ایسے معاملہ میں اقبال کرتا ہے جس سے رجوع جائز نہیں جیسے ازالۂ حیثیت عرفی یا قصاص تو اس اقبال کی بنا پر قابل مواخذہ قرار پائے گا اگرچہ اس پر سزا کا نفاذ اس وقت تک نہیں ہوگا جبتک وہ ہوش و حواس میں نہ آجائے۔ 28

ہزل جب کوئی شخص کچھ الفاظ یا کلمے اس ارادہ سے استعمال کرتا ہے کہ ان کے حقیقی یا مجازی معنی نہ لئے جائیں تو کہا جاتا ہے کہ اس نے ان کو بطور ہزل کے استعمال کیا۔ اگر وہ ارادہ صرف بطور دلالت کے پیدا ہوتا ہے تو شرع اس پر کچھ لحاظ نہیں کرتی اور نفاذ اسی کا ہوتا ہے جس کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اس لئے قابل غور و دریافت کسی شخص کا یہ مخفی منشا نہیں ہوتا کہ اس کے الفاظ کا پورا شرعی اثر نہ ہوگا بلکہ صرف وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں صاف طور سے اس ارادہ کا اظہار معاملہ سے قبل کر دیا جاتا ہے مثلاً دو شخصوں نے معاہدہ کرنے سے پہلے باہم یہ قرارداد کرلی کہ وہ اس معاہدہ کے مناسب الفاظ تو استعمال کریںگے لیکن وہ الفاظ قابل نفاذ اور باثر نہ ہونگے۔ یہ ضرور نہیں ہے کہ یہ مخفی قرارداد معاملۂ زیر بحث کا ایک جز ہو۔ تمام صورتوں میں جنہیں باہم مخفی قرارداد ہوتی ہے یہ تسلیم کرلیا جاتا ہے کہ جو معاملہ عامۂ خلایق کے سامنے پیش کیا جارہا ہے وہ اس سے مختلف ہے جو پہلے باہم طور سے طے ہو چکا ہے ایسی باہمی خفیہ قرارداد کی صورتوں میں جو فقہی اصول برتا جاتا ہے وہ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا یہ ہے کہ فریقین اگرچہ معاملۂ زیر بحث کے کرنے اور اس کی شرعی صورت کے قیام کا ارادہ کرتے اور اس پر رضامند ہوتے ہیں لیکن فی الحقیقت نہ اس کا ارادہ ہوتا ہے اور نہ اس پر

رضامند ہوتے ہیں کہ اس کے معمولی نتائج ظہور پذیر ہوں۔
ان امور کو پیش نظر رکھ کر اس مضمون پر بہ تعلقات ذیل بحث کیجاتی ہے۔
(۱) بہ تعلق ان افعال کے جن سے حقوق پیدا ہوتے ہیں (انشاآت) مثلاً
بیع۔ اجارہ۔ ہبہ۔ وقف۔ نکاح۔ طلاق۔ و اعتاق وغیرہ۔
(۲) ثبوت و اقبال (اخبارات) اور
(۳) معاملاتِ مذہبی (اعتقادات)۔ افعالِ انشائیہ میں بعض افعال ایسے
ہیں کہ ان میں نقص کی گنجائش ہے مثلاً فروخت۔ اجارہ ہبہ وغیرہ اور بعض ایسے ہیں کہ
اس میں نقص کی گنجائش نہیں جیسے نکاح۔ طلاق۔ اور اعتاق۔ ہم پہلے قسم اول کے
۲۲۹ معاملات میں خفیہ باہم قرارداد کے مسئلہ پر غور کرینگے۔ تمثیل کے طور سے ایک بیع کا
معاملہ کیا جاتا ہے۔ اگر ایک معاہدۂ بیع کے فریقین جنھوں نے پہلے یہ قرارداد کرلی تھی کہ
ان کا باہمی معاہدہ بے اثر ہوگا بعد تکمیل معاہدہ کے خفیہ قرارداد سے دست بردار ہوکر
معاملہ کی ظاہری صورت پر متفق ہوگئے تو اس صورت میں وہ بیع جائز متصور ہوگی۔ برخلاف
اس کے اگر وہ اس امر پر متفق ہوں کہ خفیہ قرار ہی معاملہ کی بنیاد قابل نفاذ ہے تو معاہدہ
ظاہری فریقین میں سے کسی ایک فریق کی خواہش پر فسخ ہوسکے گا گویا کہ وہ صریح
شرطِ خیار کے ساتھ کیا گیا تھا۔ ایک ایسے معاہدہ کے بعد جس میں خفیہ شرائط ہوں اگر فریقین
اس پر متفق ہوجائیں کہ معاہدہ کے وقت وہ خفیہ شرائط ان کے پیش نظر نہ رہے تھے
یا ان کا ارادہ ان شرائط کے مطابق عمل کرنے کا نہ تھا یا اس بارہ میں فریقین میں اختلاف
ہوجائے ایک یہ کہے کہ معاہدہ انھیں شرائط پر ہوا ہے اور دوسرا کہے کہ وہ
شرائط تبدیل اور منسوخ ہوگئے تھے ایسی حالت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک
معاہدہ قائم رہے گا اور خفیہ شرائط منسوخ متصور ہونگے۔ مگر ان کے دونوں شاگردوں
کی رائے میں یہ معاہدہ ناقابلِ نفاذ ہوگا کیونکہ خفیہ شرائط ہی ان کا اصلی مقصد تھا اگر ایک
فریق معاہدہ یہ کہتا ہے کہ معاہدہ خفیہ شرائط کے ساتھ ہوا ہے یا ان کو منسوخ کرکے
ہوا ہے اور دوسرے فریق کا یہ قول ہے کہ ان میں سے کوئی امر بھی بروقت معاہدہ
اس کے ذہن میں نہ تھا تو حکم وہی ہوگا جو مقدم الذکر صورت کے لئے بیان ہوا۔ اگر
خفیہ شرط یہ نہ تھی کہ بیع کا عمل ہی نہ ہوگا بلکہ شرط اس معاوضہ کی کمی یا زیادتی کے متعلق تھی

جو ظاہری معاہدہ میں بتایا گیا ہے تو امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق معاہدہ حسب شرائط مندرجہ جائز رکھا جائے گا مگر ان کے دونوں شاگردوں کے نزدیک شرائط سابقہ نافذ ہوں گے تاوقتیکہ فریقین نے بروقت تکمیل معاہدہ ان سے دست برداری نہ کر لی ہو۔ لیکن اگر معاوضہ جو پہلے طے ہوا تھا معاوضۂ مندرجۂ معاہدہ سے نہ صرف مقدار بلکہ جنس میں بھی مختلف ہو مثلاً شرط ایک ہزار درہم کی ہو اور معاہدہ میں ایک سو دینار ہوں تو تینوں کے نزدیک جو معاوضۂ معاہدہ میں بیان ہوا ہے یعنی ایک سو دینار واجب الادا ہوں گے[1]۔ ایسے معاملات میں جس میں نقص کی گنجائش نہیں اگر وہ طلاق اعتاق اور معافی حق قصاص اور یمین وغیرہ حقوق سے تعلق نہ رکھتے ہوں تو سابقہ شرائط پر مطلق توجہ نہ کی جائے گی اور فریقین کے ظاہری افعال کے نفاذ کا حکم دیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ ان معاملات میں خاص خاص الفاظ کا استعمال وہ سبب متصور ہوتا ہے جس کے ساتھ شرعی نتائج لازمی طور سے ظہور پذیر ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے جو شخص ان الفاظ کو زبان سے نکالتا ہے وہ گویا اس سبب کی نسبت اپنی رضامندی کا اظہار کرتا ہے اور اس واقعہ سے کہ اس نے سابق میں کچھ شرائط کر لئے ہیں صرف یہ ظاہر ہوگا کہ وہ اس کے شرعی نتائج پر رضامند نہیں ہوا تھا ان شرعی افعال کی یہ خصوصیت ہے کہ ان الفاظ کے منہ سے نکلتے ہی ان کا شرعی اثر نافذ ہو جاتا ہے اور وہ کسی صورت سے ملتوی نہیں رہ سکتا۔ اسی بنا پر ان معاملات میں خیار فسخ فاسد ٹھرایا گیا ہے۔ اس کا ماخذ حضرت رسالت پناہ کی یہ حدیث ہے ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین یعنی کہ تین امور ایسے ہیں جن میں جد و ہزل کی بنا پر کوئی فرق نہیں واقع ہوتا نکاح۔ طلاق اور یمین۔

جب ان معاملات میں سے کسی معاملہ میں جائداد کا بعید تعلق بھی ہوتا ہے جیسے نکاح میں مہر کا ادا کیا جانا اور خفیہ شرط یہ ہوتی ہے کہ ظاہری معاملہ کالعدم ہوگا تو خفیہ شرط پر مطلق لحاظ نہیں ہوتا۔ اگر خفیہ شرائط مقدار مہر سے متعلق ہوں

---

[1] تلویح مطبوعۂ بولاق میں یہ لکھا ہے کہ ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں گے یہ صاف طور سے مطبع کی غلطی ہے۔ ایک سو دینار ہونا چاہئے تھا۔ دیکھو تلویح مطبوعۂ لکھنو۔

مثلاً یہ قرار پائے کہ مہر کی مقدار صرف ایک ہزار درہم ہوگی اور بروقت نکاح مہر کی مقدار دو ہزار درہم بتائی جائے اس حالت میں اگر زن و شو اس امر پر متفق ہوں کہ بروقت نکاح ان کا ارادہ یہ تھا کہ وہ شرائط سابقہ سے دست بردار ہوجائیں تو مقدار مہر دو ہزار درہم قرار پائے گی اور اگر وہ اس کے خلاف پر متفق ہوں تو مہر
۲۲۱ واجب الادا کی مقدار صرف ایک ہزار درہم رہیگی اگر وہ دونوں یہ کہیں کہ نکاح کے وقت ان کے ذہن میں شرائط سابقہ کو منسوخ کرنا نہ تھا اور نہ یہ تھا کہ وہ معاہدہ کی بنیاد قرار پائیں گی یا اگر ان کے ذہن میں جو کچھ تھا اس پر وہ دونوں متفق نہ رہیں ایسی حالت میں امام محمدؒ بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ تھی کہ مہر کی مقدار ایک ہزار درہم ہوگی اور امام ابویوسف کے بیان کے مطابق دو ہزار ہوگی۔ اگر خفیہ شرائط اور مہر مقررہ وقت نکاح میں نہ صرف مقدار بلکہ جنس کا بھی اختلاف ہو اور فریقین اس پر متفق ہوں کہ شرائط سابقہ سے دست برداری ہوچکی تھی تو جو مہر علانیہ قرار پایا ہوگا وہ واجب الادا ہوگا۔ لیکن اگر فریقین اس پر متفق ہوں کہ وقت نکاح شرائط سابقہ کی پابندی ملحوظ خاطر تھی اس صورت میں سب کے نزدیک شرعی مہر واجب الادا ہوگا گویا کہ کوئی مہر مقرر ہی نہیں ہوا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جائداد کے متعلق کوئی حق یا ذمہ داری کسی ایسے معاہدہ سے قائم نہیں ہوسکتی جو ہزل میں یا اس ارادہ سے کیا جائے کہ اس کا شرعی اثر ظہور پذیر نہ ہونے دیا جائیگا جب فریقین اس امر پر متفق ہوں کہ نکاح کے وقت نہ ان کے دل میں شرائط سابقہ سے دست برداری کا خیال تھا اور نہ ان کے مطابق عمل کرنے کا یا اگر فریقین میں بروقت نکاح جو خیال تھا اس میں اختلاف ہو تو صاحبین کے نزدیک اور امام ابوحنیفہ کی ایک رائے کے مطابق وہی حالت ہوگی جو پہلی صورت میں بیان ہوئی ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ کی ایک رائے یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ اس صورت میں جو مہر معاہدہ میں مندرج ہوگا وہی واجب الادا قرار پائیگا۔

جب اسی نوعیت کے معاملات میں کسی جائداد کا حصول پیش نظر ہو مثلاً جب شوہر کوئی معاوضہ لیکر عورت کو طلاق لے لینے کا حق خود اس کے سپرد کردے یا آقا اپنے غلام کو روپیہ لے کر آزاد کرے یا مقتول کے ورثہ دیت لیکر قصاص سے

دست بردار ہو جائیں ایسی صورتوں میں معاہدہ بجائے خود واجب العمل اور علانیہ معاوضہ واجب الادا ہوگا۔ خواہ خفیہ شرائط ایک سے متعلق ہوں یا دوسرے سے اور خواہ فریقین اس پر متفق ہوں کہ معاملہ کے وقت ان کا ارادہ شرائط سابقہ سے دست برداری کا تھا یا یہ کہیں کہ ان کو شرائطِ سابقہ کے خلاف یا ان کے مطابق عمل کرنے کا خیال ہی نہ تھا یا وہ اپنے ارادوں میں مختلف ہوں۔ اگر فریقین یہ بھی کہیں کہ ان کو شرائط سابقہ کی پابندی پیش نظر تھی تب بھی نتیجہ وہی رہے گا۔ البتہ خلع کا حق امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق زوجہ کے اختیار میں ہوگا۔

اگر ایک شفیع نے بطور ہزل کے اپنا حق طلب کیا تو ایسی طلب غیر موثر ہوگی۔ اسی طرح ایک قرض خواہ کی دست برداری اپنے قرضہ سے اس خفیہ شرط کے ساتھ کہ وہ غیر موثر ہوگی ناقابلِ نفاذ متصور ہوگی۔

اخبارات میں اس قسم کی خفیہ شرطیں ان کو بے اثر کر دیتی ہیں کیونکہ شرع کا مقصد ان کے ذریعہ سے دریافت صداقت ہے جو ایسے شرائط کے وجود سے بالکل مفقود ہو جاتا ہے۔ اس لئے کسی شخص کا بطور ہزل کے یہ بیان کرنا کہ اس نے اپنی عورت کو طلاق دیدی ہے یا اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے بے اثر ہے جس طرح وہ بیان بے اثر ہے جو بذریعہ جبر کے حاصل کیا جائے۔

اعتقادات میں کفر کے الفاظ کا زبان سے نکالنا بغیر کسی خاص ارادہ کے بھی متکلم کو کافر بنا دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے معاملات میں ہزل کا استعمال موجب توہین اسلام ہے جو بجائے خود موجب کفر ہے الفاظ کے اثر سے کوئی بحث نہیں۔ اگر کوئی کافر کلمہ کہے اگرچہ اس کا یہ ارادہ نہ ہو کہ وہ موثر متصور ہو تاہم اس کی نسبت سمجھا جائے گا کہ اس نے اسلام قبول کر لیا کیونکہ جوں ہی کلمہ کہا جاتا ہے اس کا شرعی اثر پیدا ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شرع میں ہمیشہ اسلام کو دوسرے مذاہب پر ترجیح دی گئی ہے۔[1]

جبر یا اکراہ جو افعال ایک شخص سے بحالتِ جبر یا اکراہ وقوع میں آتے ہیں اس کے شرعی اثر کی تین حیثیتیں ہو سکتی ہیں۔

---

[1] توضیح صفحہ ۵۴-۴۵۴۔

(۱) فعلِ مذکور کہاں تک جائز اور موثر ہے۔

(۲) اس فعل کی بابتہ اُس کا فاعل کہاں تک شخص ثالث کے نقصان کا ذمہ دار ہو سکتا ہے۔

(۳) جبر کرنے والا کس حد تک مجبور شخص اور شخص ثالث کے نقصان کا ذمہ دار قرار پا سکتا ہے۔

آخر حیثیت کا اگر کلیتاً نہیں تاہم بڑے درجہ تک تعلق قانون ہرجہ یا جور سے ہے۔ دوسری حیثیت پر دو طرح نظر ڈالی جا سکتی ہے شخص ثالث کے متاثر ہونے کی بنا پر بطور ہرجہ کے۔ اور جو شخص مجبور کیا جاتا ہے اس کے لحاظ سے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ جبر کا شخص مذکور کے افعال کے معمولی نتائج پر کہاں تک اثر پڑا۔ اول حیثیت کا تعلق جبر کے اثر سے ہے جو شخص مجبور کی شرعی اہلیت پر پڑتا ہے جہاں تک کہ اُس کا تعلق اس فعل سے ہے جو جبراً کرایا گیا۔ ۲۳۴

مجبور انسان کے افعال کی آزادی پر کمی اور زیادتی اثر کے لحاظ سے جبر دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ اگر اس میں انسان کی جان یا کسی عضو کے ضایع کرنے کی دھمکی دیجاتی ہے تو فقہاء عرب کی اصطلاح کے مطابق وہ 'ملجی' کہلاتا ہے اور جب صرف قید۔ نظر بند۔ یا مار پیٹ کی دھمکی دیجاتی ہے اس حالت میں وہ 'غیر ملجی' کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ جبر کی یہ دونوں شکلیں انسان کے افعال سے اُس کی رضامندی کے جز کو مفقود کر دیتی ہیں اور جبر کی انتہائی صورت میں اس کا ارادہ یا آزادی انتخاب بالکل باطل ہو جاتی ہے۔ اگر انسان کو اپنی جان یا کسی عضو کے ضایع ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو اس کو شرع کی خلاف ورزی کے لئے آمادہ نہ ہونا چاہئے بلکہ اس کی پابندی کی وجہ سے جو نتائج پیدا ہوں ان کو برداشت کرنا چاہئے۔ تاہم جو شخص ایسی مجبوری کی حالت میں کسی فعل کا مرتکب ہو گا اس کی نسبت یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اس فعل کے ارتکاب پر رضامند یا اُس کے عمل میں آنے پر مطمئن ہوا۔

جس شخص پر جبر کیا جاتا ہے اس کی شرعی اہلیت زائل نہیں ہو جاتی

اور وہ شرع کا مخاطب باقی رہتا ہے یہاں تک کہ ایسی حالت میں بعض افعال کا کیا جانا مذہبی طریقہ سے اس پر فرض ہوتا ہے اور بعض کا ممنوع اور بعض کا مباح۔ مثلاً موت کی دھمکی دیجانے کی حالت میں شراب کا پینا فرض ہوجاتا ہے لیکن ایسی حالت میں ایک مسلمان کا مار ڈالنا جائز نہیں متصور ہو سکتا۔ اور بحالت جبر روزہ توڑ دینے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔

حنفیوں کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے جبر سے شخص مذکور کا
انتخاب یا ارادہ مفقود نہیں متصور ہوتا کیونکہ وہ ان دو امور میں سے کہ وہ اس ۲۳۴
فعل کو جو اس سے چاہا جاتا ہے نہ کرے ان مصائب کو جن کی دھمکی دیجاتی ہے برداشت کرے یا آنکہ مطلوبہ فعل کو عمل میں لاکے ان مصائب سے جن کی دھمکی دیجاتی ہے بچ جائے ایک امر کو منتخب اور پسند کرتا ہے تاہم جبر سے ارادہ فاسد اور رضامندی منتفی ہوجاتی ہے۔

اس سب کا نتیجہ یہ ہے کہ تمام قولی افعال جن کے جواز کے لئے رضامندی کی ضرورت ہے مثلاً بیع۔ ہبہ۔ اجارہ۔ اقرار۔ دست برداری وغیرہ اگر بحالت جبر ملجی یا غیر ملجی کئے جائیں تو وہ سب فاسد قرار پائیں گے لیکن اگر بعدہ ان کی تصدیق عمل میں آئے تو وہ جائز ہو جائینگے[1] لیکن ایسے قولی افعال جو غیر قابل فسخ ہیں جیسے طلاق اور اعتاق اگر جبر ملجی کی حالت میں بھی کئے جائیں تب بھی وہ جائز اور نافذ متصور ہونگے اس کی وجہ یہ قرار دیجاتی ہے کہ جب یہ افعال ہزل میں جس میں اس فعل کا شرعی نتیجہ کا نہ ارادہ کیا جاتا ہے اور نہ رضامندی ہوتی ہے نافذ ہوتے ہیں تو جبر میں بدرجۂ اولی ہونے چاہئیں کیونکہ جبر میں اگرچہ سبب یعنی خاص الفاظ کے استعمال اور اس کے شرعی نتیجہ دونوں کے متعلق رضامندی کی نفی ہوتی ہے مگر سبب کے متعلق ارادہ یا انتخاب کا وجود باقی رہتا ہے۔ افعال متعلقہ طلاق۔ یا اعتاق اگر اس کے ساتھ فسخ کا اختیار رکھی ہو فوراً نافذ اور موثر ہو جاتے ہیں اور اختیار فسخ بے اثر اور بیکار رہتا ہے اگرچہ

[1] توضیح صفحہ ۶۹۵۔

اس صورت میں شرعی نتیجہ پیدا کرنے کا مطلق ارادہ نہیں ہوتا۔
صاحب توضیح[۱] اس بارہ میں یہ لکھتے ہیں کہ جب کوئی شخص ہزل میں طلاق یا اعتاق کے الفاظ استعمال کرتا ہے تو وہ سبب یعنی ان الفاظ کے زبان پر لانے کو منتخب کرتا یا ان کا ارادہ کرتا ہے اور نیز اس پر رضامند ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے جو شخص مجبور ہو کر کام کرتا ہے وہ اس سبب کی نسبت مطلق اپنی رضامندی کا اظہار نہیں کرتا اور اگرچہ اس کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک امر کو منتخب کیا اور اس کا ارادہ کیا لیکن چونکہ اس کا انتخاب اور ارادہ آزاد رائے کا نتیجہ نہیں ہوتا اس لئے وہ فاسد ہے۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ صدر الشریعت حدیث متذکرہ بالا کو جبریہ صورتوں سے متعلق کرنے کے طرفدار نہیں ہیں بلکہ اس کو صرف ہزل تک محدود رکھتے ہیں۔
اگر جبر کا استعمال طلاق کے معاملہ میں اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ کوئی جائداد حاصل کی جائے تو طلاق نافذ ہو جائیگی مگر شخص مجبور جائداد حوالہ کرنے کا مستوجب نہ ہوگا مثلاً ایک شخص اپنی بالغہ زوجہ کو طلاق کا اختیار جبراً سپرد کرتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس کے معاوضہ میں اس کو ایک ہزار روپئے دے۔ ۲۳۵
ایسی صورت میں طلاق تو فوراً نافذ ہو جائے گی کیونکہ بغیر کسی مزید کارروائی کے اس اختیار کا قبول کر لینا ہی فسخ نکاح کا باعث ہو جاتا ہے لیکن زوجہ کو ایک ہزار روپیہ ادا کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ انتقال جائداد اس وقت تک موثر نہیں ہو سکتا جب تک کہ مالک جائداد اس کی نسبت اپنی رضامندی کا اظہار نہ کرے۔ اس کی حالت بجنسہٖ ویسی ہی ہے جیسے بمعاوضہ مقررہ اختیار طلاق کسی نابالغہ زوجہ کے سپرد کیا جائے اس صورت میں بھی طلاق واقع ہو جائیگی لیکن معاوضہ اس سے واجب الوصول نہ ہوگا۔
عملی افعال میں جو جبراً کرائے جاتے ہیں یہ امر قابل غور ہوتا ہے کہ آیا وہ عمل ایسا ہے جو جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اگر فی الحقیقت

---

[۱] توضیح صفحہ ۴، ۴

ایسا ہے تو فاعل کی رضامندی مفقود ہو جاتی ہے اور فعل جبر کرنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے مثلاً اگر مجبور شخص کسی کی جان یا مال کا نقصان کرتا ہے تو اس کے شرعی نتائج اس کے فعل سے منسوب نہ کئے جائینگے۔ لیکن حنفی اس میں ایک اور شرط لگاتے ہیں۔ فرض کرو کہ فعل کو جبر کرنے والے سے منسوب کرتے ہیں شے زیر بحث کی نوعیت میں تبدیلی ہو جائے ایسی حالت میں نتیجہ فاعل تک محدود رہے گا مثلاً (الف) کو (ب) نے اس امر پر مجبور کیا کہ وہ (ج) کے ہاتھ اپنی جائداد فروخت اور حوالے کرے۔ جائداد کا حوالہ کرنا (ب) کی طرف منسوب نہ ہوگا کیونکہ جائداد مبیعہ کی تحویل اس کے فعل کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کا نتیجہ غصب ہے کیونکہ بیع جو جبراً کرائی جائے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا نا جائز ہے اور نتیجہ یہ ہوگا کہ بیع منسوخ کر دیجائیگی اور (ب) کسی ہرجہ کی مستوجب نہ ہوگی کیونکہ مالکِ جائداد کا فی الحقیقت کسی قسم کا نقصان نہیں ہوا۔ اگر فعل ایسا ہو کہ وہ جبر کرنے والے کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا تو اس کا شرعی نتیجہ خود فاعل کی طرف منسوب ہوگا مثلاً زنا بالجبر۔

اس مسئلہ میں کہ ایک شخص کے افعال کے شرعی نتائج پر جبر کا کیا اثر ہوتا ہے شافعیوں کے نزدیک سب سے زیادہ قابلِ غور یہ امر ہے کہ آیا وہ جبر جائز وجوہ کی بنا پر کیا گیا تھا یا نہیں مثلاً ایک دار الحرب کے رہنے والے غیر مسلم شخص نے جبر کے اثر سے اسلام قبول کر لیا۔ اس طرح قبول اسلام ان کے نزدیک جائز متصور ہوگا۔ لیکن اگر وہ غیر مسلم شخص کسی اسلامی سلطنت کی رعایا ہے تو اس کا جبراً مسلمان کیا جانا ناجائز ٹھرے گا کیونکہ ایسے معاملات میں جبر کا استعمال جائز نہیں۔ حضرت رسالت پناہ کا ارشاد ہے اترکواھم ومایدینون یعنی ان کو اور ان کے مذہب کو بحالت خود چھوڑ دو۔[1] قاضی کا ایک دیوالیہ مقروض کو یہ حکم دینا کہ وہ اپنی جائداد فروخت کر کے اپنا قرضہ ادا کرے صحیح اور جائز جبر کی مثال ہے۔ جب جبر جائز سبب کی بنا پر ہو اسوقت اس کا اثر بلحاظ اس فعل کے جو کہا جائے مختلف ہوگا۔ اور اس امر پر غور کیا جائے گا کہ آیا اس فعل کے بجبر کئے جانے کی حالت میں شرع اس کو قابلِ معافی تصور کرتی ہے یا نہیں۔

[1] تلویح صفحہ ۷۹۱۔

مقدم الذکر حالت میں مجبور شخص کے افعال کا کوئی شرعی نتیجہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے فعلِ مذکور کا ارادہ نہیں کیا اور حفاظتِ ذات کے حق کی بنا پر اس کو ایسے فعل سے مضرت نہیں پہنچائی جاسکتی جس پر وہ رضامند نہ تھا۔ ایسی صورتوں میں شافعیوں کے نزدیک شرع افعال قولی اور عملی میں کوئی تمیز نہیں کرتی[1]۔ اگر فعل ایسا ہے کہ وہ جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے جیسے ایک شخص۔ دوسرے کو شخص ثالث کی جائداد ضایع کرنے پر مجبور کرتا ہے تو اس کے شرعی نتائج اس فعل کے عمل میں لانے والے پر عاید نہ کئے جائیں گے۔ برخلاف اس کے اگر وہ فعل جو جبراً کرایا گیا ہے جبر کرنے والے کی جانب منسوب نہیں ہوسکتا جیسے اقبال۔ انتقال اور معاہدہ تو اس کا کوئی شرعی اثر نہ ہوگا۔ شافعیوں کے نزدیک اسی بنا پر اگر ایک شوہر اپنی زوجہ کے طلاق دینے یا ایک مالک اپنے غلام کو آزاد کرنے یا کوئی شخص سرقہ کا اقبال کرنے پر مجبور کیا جائے تو ایسی طلاق۔ اعتاق۔ اور افعال غیر قابل نفاذ قرار پائینگے۔ اس قسم کے افعال بلحاظ شرع کے بجز فاعل کے کسی دوسرے شخص کی طرف منسوب نہیں ہوسکتے کیونکہ طلاق بطریق جائز صرف شوہر ہی دینے کا مجاز ہے اور غلام کو اس کا مالک ہی آزاد کرسکتا ہے اور ایک شخص اسی وقت ایک جرم کے ارتکاب کا ذمہ دار قرار پاسکتا ہے جبکہ وہ اس کا اقبال اپنے الفاظ میں کرتا ہے۔

اگر وہ فعل جس کے کرنے پر ایک شخص مجبور کیا جاتا ہے ایسا ہے کہ شرع اس ۲۳۷
کے فاعل کو ناقابلِ معافی قرار دیتی ہے تو فاعلِ مذکور اس کا ذمہ دار قرار پائے گا اگرچہ وہ اس کو بحالتِ مجبوری عمل میں لایا ہو مثلاً جو شخص بحالت مجبوری کسی کو قتل کرتا یا زنا کرتا ہے تو وہ اپنے آپکو مستوجب سزائے شرعی قرار دیتا ہے۔

اگر جبر جائز مقصد کے لئے ہو تو جو عمل اس کے زیرِ اثر کیا جائے گا وہ شرعاً درست متصور ہوگا مثلاً ایک قرضدار شخص کی جائداد کی جبریہ بیع اس غرض سے کہ اس کا قرضہ ادا کیا جائے جائز سمجھی جائے گی۔ شافعیوں کے نزدیک قتل اور قید کی دھمکی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

[1] توضیح صفحہ ۱۹۶۔

فریب علم اصول کے مصنفین نے فریب کو ان امور میں نہیں شامل کیا ہے جو ایک شخص کی شرعی قابلیت پر موثر ہوتے ہیں۔ لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ایسے امور کی فہرست بطور مثال کے ہے نہ کہ بطور کامل فہرست کے۔ فریب جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے ایک شخص کی رائے پر اثر ڈالتا ہے نہ کہ اس کے ارادہ یا رضامندی پر۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ افعال جو ناقابل فسخ ہیں جیسے طلاق و اعتاق وغیرہ اگر فریباً بھی کرائے جائیں تب بھی وہ جائز اور نافذ ہونگے۔ لیکن معاملات جیسے بیع اجارہ وغیرہ اگر فریب کی وجہ سے فاسد ہو جائیں تو اس فریق کی خواہش پر جس کو فریب دیا گیا ہے اور جس کو اس کی وجہ سے مالی نقصان پہنچا ہے قابل فسخ قرار پائینگے[1]۔

احکام سے جہل یعنی لاعلمی اسلامی اصولِ فقہ میں ایک شخص کے افعال پر احکام شرعی سے جہل کا جو اثر ہوتا ہے وہ اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ احکام شرعی کا استخراج ایک شرعی عمل ہے اگر استخراج کرنے والے نے اپنی پوری کوشش صرف کی ہے تو وہ ثواب آخرت کا مستحق ہوتا ہے اور قاضی کا فیصلہ بھی دنیوی لحاظ سے ایک شرعی عمل ہے جو قاضی یا فقیہ جہل کی وجہ سے خلاف آیات قرانی یا احادیث مشہورہ یا اجماع کے حکم کرتا ہے وہ ناقابل معافی ہے یا یوں کہو کہ جو احکام اسناد متذکرہ بالا کے خلاف ہوں وہ باطل ہیں اور جو فیصلہ ان کی بنیاد پر کیا جائے گا وہ ناقابل نفاذ قرار پائے گا[2]۔ اس اصول کی تشریح کے لئے کتاب توضیح میں مفصلہ ذیل تمثیلیں پیش کی گئی ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق جیسا کہ علامۂ تفتازانی نے بتایا ہے یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا وہ رائیں کسی صریح نص کے خلاف ہیں یا نہیں مدعی کے حق میں جو فیصلہ ایک گواہ کی شہادت اور خود مدعی کے حلف پر کیا جائے وہ غلط ہیں کیونکہ وہ اس آیۃ قرانی کے خلاف ہے جس میں ایک دعوے کی تائید میں دو گواہوں کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ ایک شخص کی نعش پائی گئی اس کے جسم پر زد و ضرب کے نشانات موجود ہیں۔ شخص متوفی کے ورثاء ایک خاص شخص پر اس کے قتل کا الزام لگاتے ہیں اگر قاضی نے

[1] المجلی صفحہ ۵۲۔

[2] توضیح صفحہ ۴۴۵۔

بہ اتباع مذہب شافعی محض اس بنا پر کہ متوفی کے ورثا نے پچاس مرتبہ قسم کھا کر یہ بیان کیا ہے کہ متوفی کو ملزم نے قتل کیا ہے ملزم کو ادائی دیت کا حکم دیدیا تو یہ حکم ناقابلِ نفاذ ہوگا۔ کیونکہ یہ حضرت رسولِ خدا کی مشہور حدیث کے خلاف ہوگا جس میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ دعوی کا ثبوت مدعی کے ذمہ ہے اور جو شخص منکرِ دعوی ہو اس سے قسم کی جانی چاہئے۔

احکام کی لاعلمی ایسے مسائل میں جن کے متعلق صریح نص یا اجماع نہیں ہے قابلِ معافی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ ایسے معاملات میں قاضی حسبِ صوابدید خود عمل کرسکتا ہے اور اس کا حکم باوجودیکہ وہ عام مروجہ فقہی رائے سے مختلف ہو قابلِ نفاذ ہوگا۔ اس کا سبب جیسا کہ پہلے بیان ہوچکا یہ ہے کہ ایسے احکام جن کے لئے صریح نص یا متفقہ فیصلہ علماء وقت کا موجود نہ ہو غیر یقینی حالت میں سمجھے جاتے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ یقینی طور سے صحیح اور دوسرا غلط ہے۔ یہ کیفیت ان تمام احکام کی ہے جو قیاس پر مبنی ہوتے ہیں۔

احکام کی صحت کے مشتبہ ہونے کا اثر خاص خاص سزاؤں کے صادر کرنے کے مسائل میں بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً اگر مقتول کے دو ورثاء میں سے ایک وارث قاتل کو خون معاف کردیتا ہے اور دوسرا یہ سمجھکر کہ وہ باوجود ایک وارث کے خون معاف کردینے کے بھی بعض فقہا کی رائے کے مطابق قصاص کا طالب ہوسکتا ہے، قصاص کا خواہاں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں قاضی قصاص کا فیصلہ نہ کرے گا کیونکہ فقہا کی رائے میں اختلاف کا ہونا اس امر کو ظاہر کررہا ہے کہ صحیح حکم معرضِ اشتباہ میں ہے اور شبہ کی حالت میں قصاص کا حکم کسی طرح نہیں صادر ہوسکتا اس صورت میں بھی کہ حکم کی صحت کی نسبت کسی قسم کا شبہ نہ ہو مگر ایسے حالات موجود ہوں کہ کسی شخص کو ان کی نسبت غلط فہمی کے لئے کافی وجوہ ہوں تو حکم مذکور اس سے متعلق نہ ہوگا کیونکہ وہ شبہ سے خالی نہ متصور ہوگا اور اس لئے اس کی خلاف ورزی ۲۳۵
کرنے والا پوری سزا کا مستوجب نہ سمجھا جائے گا۔ مثلاً ایک کافر دارالحرب کا رہنے والا مسلمان ہوکر ایک اسلامی سلطنت میں آتا ہے اور وہاں شراب پیتا ہے اور اس سے لاعلم ہے کہ جو مذہب اس نے اختیار کیا ہے اس میں اس کا استعمال ممنوع ہے تو وہ مستوجب سزائے مقررہ نہ متصور ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر وہ انھیں

حالات میں زنا کا مرتکب ہوتا ہے تو وہ سزا سے محفوظ نہیں ہو سکتا کیونکہ زنا تمام مذاہب میں ممنوع ہے اور اس بارہ میں کوئی شبہ بطریق معقول کسی شخص کو نہیں واقع ہو سکتا۔

واقعات کا جہل بجز اس حالت کے جو اوپر بیان ہو چکی احکام کی لاعلمی معقول عذر نہیں متصور ہو سکتا کیونکہ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اتنی واقفیت حاصل کرے البتہ واقعات کی لاعلمی اور ناواقفیت کی دوسری حالت ہے مثلاً ایک مسلمان نابالغہ لڑکی جس کا نکاح اس کے باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے کر دیا ہو حد بلوغ کو پہنچنے پر یہ حق رکھتی ہے کہ اس نکاح کو منسوخ کر دے۔ بعض فقہا کے نزدیک اس کو یہ حق اس حالت میں بھی حاصل ہے جب کہ اس کے باپ یا دادا نے اس کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر دیا ہو جو اس کا ہم کفو نہ ہو یا جو مہر بندھوایا ہے وہ بے انتہا کم ہو۔ ایسی صورتوں میں اگر نابالغہ زوجہ نے اس وجہ سے کہ اس کو نکاح کا علم نہ تھا حد بلوغ کو پہنچنے پر نکاح کی تنسیخ نہیں کی تو وہ اس واقعہ سے واقف ہونے کے بعد اس کو منسوخ کر سکتی ہے لیکن اگر وہ بروقت بلوغ نکاح کے واقعہ سے واقف تھی مگر یہ کہتی ہے کہ وہ اپنے اس شرعی حق سے آگاہ نہ تھی تو عدالت میں اس کا عذر مقبول نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک منکوحہ لونڈی جس کو آزاد ہو جانے کے بعد اپنے ایسے شوہر سے جو غلام ہو علیحدہ ہو جانے کا حق ہے آزاد ہونے کے وقت اپنے اس حق سے ناواقف ہو تو اس کی حالت اس عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہوگی اور اس کو اپنے حق کے علم ہو جانے کے بعد ایک موقع اور دیا جائے گا۔ کیونکہ اس کا فرض دوسرے کی خدمت کرنا تھا اور اس کو شرعی احکام سے واقف ہونے کا موقع حاصل نہ تھا۔ اس قاعدہ کی توضیح کہ واقعات کی لاعلمی ایک شرعی عذر قرار پا سکتا ہے مفصلہ ذیل مزید تمثیلوں سے ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شفیع کا حق اس بنا پر زائل نہیں ہو سکتا کہ اس نے اس وجہ سے کہ اس کو یہ علم نہ تھا کہ اس کے شریک فی الملک یا پڑوسی نے جائداد شفعہ طلب کو فروخت کیا ہے طلب مواثبت نہیں کی۔ اسی طرح اگر ایک مختار کے اختیارات سلب کر لئے گئے مگر مختار کو اس کا علم نہ ہوا اور وہ بدستور اصل شخص کی طرف سے کام کرتا رہا تو اصل شخص اس کی کارروائیوں کا پابند